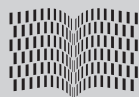


Maria Paula Prates

Da instabilidade e dos afetos mbyá

Pacificando relações, amansando Outros



Editora da
UFCSPA

Maria Paula Prates

Da instabilidade e dos afetos mbyá
Pacificando relações, amansando Outros

Porto Alegre
Editora da UFCSPA
2019

Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre

Reitora

Lucia Campos Pellanda

Vice-reitora

Jenifer Saffi

Editora da UFCSPA

Diretora

Ana Carolina da Costa e Fonseca

Vice-diretor

Éder da Silveira

Diretor *Pro Tempore*

Rodrigo de Oliveira Lemos

Conselho editorial

Alberto Antônio Rasia Filho, Ana Rachel Salgado, Cláudia de Souza Libânio, Katya Vianna Rigatto, Márcia Vignoli da Silva, Rodrigo de Oliveira Lemos

Edição geral

Olivia Barros de Freitas, Ana Carolina da Costa e Fonseca

Revisão

Olivia Barros de Freitas, Rodrigo de Oliveira Lemos, Ana Carolina da Costa e Fonseca

Projeto gráfico

André Selbach Nasi (Ascom/UFCSPA)

Diagramação

André Selbach Nasi (Ascom/UFCSPA)

É permitida a reprodução sem fins lucrativos apenas do texto escrito desta obra, parcial ou totalmente, desde que citada a fonte ou sítio da Internet onde pode ser encontrada (www.ufcspa.edu.br/editora). É proibida a reprodução de imagens e figuras deste livro sem a autorização, por escrito, da autora.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P912i Prates, Maria Paula.

Da instabilidade e dos afetos mbyá: pacificando relações, amansando outros / Maria Paula Prates. - Porto Alegre : Editora da UFCSPA, 2019.
Recurso on-line 242 p.

Texto eletrônico. Modo de acesso: <http://www.ufcspa.edu.br/index.php/editora/obras-publicadas>

ISBN 978-85-92652-13-5

1. Comunidade indígena. 2. Cultura indígena. 3. Antropologia social. 4. Etnologia indígena. 5. Índios mbyá-guarani. I. Título.

CDD 305.89808165

CDU 316.3(=97)(816.5)

Para Yva, *che kypy*

Fig. 1 – Yva e Verá Mĩrĩ. Guarita/RS, abril de 2010.



Fonte: acervo de Maria Paula Prates. Todos os direitos reservados.

pero aquí abajo abajo
cerca de las raíces
es donde la memoria
ningún recuerdo omite
y hay quienes se desmueren
y hay quienes se desviven
y así entre todos logran
lo que era un imposible
que todo el mundo sepa
que el Sur también existe.

Mario Benedetti

Sumário

Prefácio. Pessoa, afeto e política cosmológica mbyá-guarani	11
--	----

Sergio Baptista da Silva

Agradecimentos	13
--------------------------	----

Convenções	17
----------------------	----

Capítulo 1 – No escrevinhar das escolhas	19
---	----

1.1 Sobre a etnografia: o movimento dos lugares e das relações	25
--	----

1.2 Espaços territoriais mbyá e a cidade juruá	44
--	----

1.3 O delinear das fronteiras estatais	50
--	----

Capítulo 2 – Viver na estrada	57
--	----

2.1 <i>Teko'a</i> Ñuundy	57
------------------------------------	----

2.2 <i>Teko'a</i> Ñuu Poty	65
--------------------------------------	----

2.3 <i>Teko'a</i> Arasaty	73
-------------------------------------	----

2.4 Nas ruas da cidade grande	81
---	----

2.5 Sobre as relações com os Juruá.	89
---	----

Capítulo 3 – A política das relações	95
---	----

3.1 “Amansar” meninas.	99
--------------------------------	----

3.2 As transações com Outros e “pegar bichinho”	110
---	-----

3.3 Técnicas de pesca.	118
--------------------------------	-----

3.4 “Acampamentos” e artesanato na beira da estrada	121
---	-----

3.5 Sobre os já	128
---------------------------	-----

Capítulo 4 – Os estados afetivos mbyá	133
4.1 “Virar o pensamento”	141
4.2 De Nimuendajú a Hélène Clastres	152
Capítulo 5 – Narrativas míticas, mulheres mbyá	161
5.1 Sangue (<i>uguy</i>) como potência para Outros	167
5.2 Quem não se pode deixar viver	176
5.3 Corpo e pessoa	182
5.4 Os Outros das mulheres mbyá	192
Capítulo 6 – Mortos, morte e emoções	195
6.1 Emoções	198
6.2 Quando <i>ñe’ẽ</i> escapa	200
6.3 Transformando-se em Outro	208
6.4 Os mortos	213
Epílogo	219
Referências bibliográficas	227

Prefácio

Pessoa, afeto e política cosmológica mbyá-guarani

*Sergio Baptista da Silva*¹

O potente trabalho de Maria Paula Prates, *Da instabilidade e dos afetos mbyá: pacificando relações, amansando Outros*, tem seu lastro firmado em intensas relações estabelecidas, e também transfiguradas, entre alguns mbyá-guarani e a autora ao longo de mais de uma dezena de anos. Pessoas, afetos, interlocuções e emoções estão presentes densamente na escrita do livro e são, ao mesmo tempo, potências que emergem dessas relações entre uma *xenhorá* e seus interlocutores mbyá, e de fatos etnográficos que transbordam de tais vivências, revestindo-se de mutualidades.

A primeira lembrança que tenho de Maria Paula é de 2003. Naquela época, como estudante de graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), suas monografias finais de disciplinas por mim ministradas estavam sempre vinculadas a temáticas que envolviam os Mbyá e se embasavam em trabalhos de campo junto a eles. Dessa data até o presente, sempre tive a gratificante e prazerosa tarefa de poder ser um de seus in-

¹ Professor do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da UFRGS.

terlocutores durante sua formação acadêmica no Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT/UFRGS), com muitas trocas intelectuais e pessoais, que se prolongaram na convivência profissional.

Além de seu perfil acadêmico, desde sua formação na UFRGS e no Collège de France (Laboratoire d'Anthropologie Sociale) até a atualidade, como professora de Antropologia na Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre (UFCSPA), a autora exerceu outras atividades profissionais no campo da Antropologia, seja como estagiária no Museu Antropológico² do Rio Grande do Sul e no Ministério Público Federal/RS, seja como coordenadora de Grupos Técnicos da Fundação Nacional do Índio para identificação e delimitação de terras indígenas guarani no sul do Brasil. Essas diferentes posições certamente proporcionaram à Maria Paula variados *loci* para produção e reflexão etnológicas, cujos frutos estão incorporados e discutidos neste livro.

As contribuições desta obra para a Etnologia Ameríndia e Guaraní são muitas. Em primeiro lugar, quero destacar que ela rompe com um certo isolamento que sempre pairou sobre os estudos guarani frente às discussões e ao cenário etnológico brasileiro e internacional. Para além de uma pertinente virada ontológica incorporada às suas reflexões, Maria Paula estabelece um qualificado diálogo com uma literatura que se poderia caracterizar como indicadora de uma “virada emotiva”, expressão que ouvi de minha colega Ceres Victora, do PPGAS/UFRGS, recentemente. Nesse sentido, muitas considerações sobre afetos e suas vinculações com a noção de corpo-alma e de pessoa estão presentes nesta obra, revelando-nos a ontologia mbyá da instabilidade do humano.

Igualmente, inúmeras expressões de uma cosmopolítica mbyá são elencadas e discutidas neste livro, tanto aquelas que dizem respeito às relações com os seres existentes do cosmos guarani como aquelas relacionadas ao cosmos Juruá (não indígena), todas elas intensas e instáveis.

Por essas razões, o livro de Maria Paula Prates traz diversas, importantes e inovadoras contribuições à Etnologia ameríndia, notadamente a dos coletivos *mbyá-guarani*, para a compreensão da noção de pessoa, dos estados afetivos, das relações entre mulheres e homens e de sua política cosmológica.

² Integrante do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da UFRGS.

Agradecimentos

Este livro é uma versão revisada de minha tese de doutorado, defendida em 2013 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Porto Alegre – Brasil). Para esta publicação foram alteradas passagens pontuais do texto original e suprimidas algumas partes dos capítulos iniciais. Trata-se de um escrito produzido ao longo de dez anos de estudo e de pesquisa etnográfica junto a coletivos guarani-mbyá, entre 2003 e 2013, e que agora resolvo publicar dando uma nova possibilidade de circulação, sem com isso entender que todas as reflexões aqui constantes continuam sendo interpretadas da mesma forma por mim. Porém, não faz sentido decidir publicar um livro e de antemão justificá-lo. Que seu destino e alcance sejam o que de melhor aprover a seus leitores.

Assim como parte de uma trajetória acadêmica de dez anos de trabalho, este trabalho é parte de uma rede de relações tecidas entre movimentos acadêmicos, etnográficos e de amizades. Por essa razão, não poderia deixar de registrar alguns agradecimentos.

Ao professor Sergio Baptista da Silva, meu orientador na graduação, no mestrado e no doutorado, devo as asas largas e destemidas. Devo também a linhagem intelectual, as influências teóricas e a minha formação enquanto antropóloga. Além disso, foi sempre generoso em passar conhecimento e oportunizar outras interlocuções, jamais tolhendo pensamentos, ideias, relações. Ao contrário, foi um parceiro decisivo para que eu me sentisse tão à vontade no trânsito acadêmico. Ter sido sua orientanda tornou meus passos firmes, meu

percurso livre, meu aprendizado em antropologia um evento prazeroso. Serei grata, sempre.

Foi amparada por essas asas largas dadas pelo professor Sergio que estive no Pará para realizar um possível trabalho de campo na Amazônia. Essa intenção foi rapidamente abandonada em função de um redirecionamento de planos envolvendo a identificação e a demarcação territorial guarani-mbyá no sul do Brasil. Também com seu apoio, realizei estágio doutoral no Laboratoire d'Anthropologie Sociale (LAS - Collège de France/EHESS/CNRS), em Paris/França.

No Laboratoire d'Anthropologie Sociale, fui muito bem acolhida pelo Professor Philippe Descola, que não somente me orientou, como se engajou em me proporcionar acesso a cursos, professores, livros e arquivos. Também lhe serei sempre grata. Foi ele que me apresentou ao professor Alexandre Surrallés após ler um breve escrito que lhe apresentei. O professor Alexandre Surrallés foi de suma importância para mim. Além de pessoalmente ter sido muito receptivo, pude ter acesso a discussões intelectuais que até então não dispunha. Ele muito transformou minha então tese embrionária: discutir estados afetivos e de ânimo neste trabalho advém de um interesse reverberado a partir da conjunção entre material etnográfico mbyá e reflexões advindas de seus escritos. Embora muito pouco tenha conseguido incorporar de suas ideias, tendo em vista que já me encontrava em fase de escrita, certamente a trilha seguida aqui enquanto pista argumentativa se deve também a influências suas. Considero-o de significativa importância em minha trajetória acadêmica, sendo-lhe sinceramente grata.

Agradeço também ao professor Michel Perrin, que tão espontaneamente conversou comigo em um seminário interno do LAS, quando era recém-chegada em Paris, e que me levou até Hélène Clastres. Não tive tempo de conversar com ele uma vez mais, a fim de lhe contar as consequências de seu tão gentil acolhimento. Soube há não muito tempo que faleceu. Mesmo assim, e também por isso, registro aqui muito carinhosamente meu agradecimento.

Sou muito agradecida aos amigos, amigas, colegas, professores e professoras que, em diferentes momentos de minha vida e trajetória acadêmica, passaram pelo meu caminho de forma marcante e generosa: Alfonso Otaegui, Angélica Otazu, Bruno Ribeiro Marques, Capucine Boidin, Ceres Victora, Cesar Pereira, Elizabeth Pissolato, Els Lagrou, Emerson Giumbelli, Fabiela Bigossi, Flávio Gobbi, Guillermo Wilde, Hélène Clastres, Indira Caballero, José Otávio

Catafesto de Souza, Maria Eunice Maciel, Marión Abélès, Márnio Teixeira-Pinto, Martin Tempass, Miriam Chagas, Miriam Hartung, Rodrigo de Oliveira Lemos, Rodrigo Toniol, Tiziana Manicome, Tom Durand, Virgínia Pacheco.

Ao PPGAS/UFRGS, à CAPES e ao CNPq, agradeço pelo incentivo e pelo financiamento.

Ao Rodrigo Venzon, a quem agradecerei sempre: apresentou-me aos Mbyá e à guaraniologia e foi continuamente generoso na minha formação etnográfica.

Agradeço aos colegas e amigos que a UFCSPA me deu: Ana Carolina da Costa e Fonseca e Éder da Silveira. À primeira, além das muitas parcerias acadêmicas e da amizade, agradeço por tudo o que fez de melhor para que este livro fosse publicado: pelas incansáveis revisões, pelo incentivo e pelo acompanhamento no final do processo de editoração – muito bem acompanhada por um assessor para lá de especial, o Arthur. Ao Éder, pelo incentivo, inspiração e, como não lembrar, pelas risadas. Agradeço a ambos pela amabilidade e lealdade.

Agradeço à Olívia Barros de Freitas pela revisão minuciosa e pela editoração deste livro. Sem sua seriedade e dedicação, não teria sido possível publicá-lo.

À minha mãe Eliane, à minha irmã Maria Gabriela e ao meu dindo João: minha base de uma família primeira que desde sempre esteve comigo. Ao meu pai, Andrés, que tão cedo e tão recentemente se foi, agradeço com uma saudade fincada no coração.

Agradeço aos meus três lindos e alegres amores infinitos: Joachim, o maior e melhor companheiro de vida do mundo; Gabriel, meu primogênito, amoroso e já um pequeno admirável homem; e Francisco, meu doce e divertido presente. A vida com vocês é muito mais bonita. Obrigada por existirmos juntos.

Aos Guarani-Mbyá, por derradeiro, agradeço a cada pessoa com quem conversei, com quem sorri, chorei, caminhei... foram tantas as pessoas generosas que me acolheram em suas casas que seria imperdoável esquecer de nominar alguma delas. Por isso, no nome de minha querida amiga e irmã Yva, agradeço ao povo mbyá: agradeço fortemente pelo significado que minha vida adquiriu após conhecê-los.

Fig. 2 – Teko'a Nñuu Poty no Arroio Passo Grande. Barra do Ribeiro/RS, março de 2010.



Fonte: acervo de Maria Paula Prates. Todos os direitos reservados.

Fig. 3 – Teko'a Água Grande. Camaquã/RS, outubro de 2009.



Fonte: acervo de Maria Paula Prates. Todos os direitos reservados.

Convenções

Os termos do dialeto mbyá estão grafados em *itálico* e seguidos por tradução, na maior parte das vezes, quando aparecerem pela primeira vez no texto. Algumas dessas traduções se repetirão a fim de facilitar o entendimento de quem lê. Os termos em português estarão entre aspas quando se referirem a enunciados de meus interlocutores mbyá ou interlocutores não indígenas. As citações em língua estrangeira, em inglês e em francês, quando traduzidas, foram traduzidas por mim.

O dialeto mbyá, assim com as demais línguas de povos com tradição oral, começou a contar com convenções para sua grafia recentemente. Logo, é possível que uma mesma palavra apareça grafada de forma diferente em escritos históricos ou etnográficos. Dito isto, neste livro foram padronizadas as palavras mbyá por mim registradas e mantida a grafia original quando registradas por outros autores aqui citados.

A grafia em mbyá segue as convenções hispânicas, a exemplo de *ñ* ao invés de *nh*, pelas influências de uma das minhas professoras de guarani, Angélica Otazu, e da leitura dos escritos do também paraguaio Léon Cadogan.

Utilizamos aqui as iniciais de referência a um coletivo indígena com letra iniciais maiúscula, ao se tratar de substantivo, e em minúscula, quando nas demais funções morfosintáticas. O mesmo ocorre com o termo “Juruá”.

Utilizo o til (~) para marcar a nasalização, inclusive prevalecendo este acento quando há coincidência dos acentos tônico e nasal. As consoantes, por sua vez, não são distinguidas quando nasaladas.

A oclusão vocal (') tem a função de uma consoante intervocálica. Nenhuma palavra em guarani-mbyá é flexionada em número ou gênero, exceto quando enunciada pelo próprio interlocutor ou se aparecer em citações de outros autores.

1. No escrevinhar das escolhas

Sabe-se desde a bibliografia que os Mbyá¹ são refratários à presença de pessoas juruá (brancas, não indígenas) em suas aldeias. São meses, anos, para que uma relação mais próxima e de confiança ganhe corpo. Quando conheci Hélène Clastres, em Paris, uma das primeiras perguntas que ela fez ao saber que minha tese versaria sobre os Mbyá foi: “eles continuam fechados ao contato com os brancos?”. É essa a imagem passada pelos estudiosos em seus escritos e presente no pensamento de muitos, e com a qual, feitas algumas atualizações, concordo. Há pouco tempo algumas aberturas ocorreram na dinâmica das relações mbyá, contribuindo para que em certas aldeias hoje existam escolas, postos de saúde e mesmo espaços específicos à realização de reuniões para fins de demandas vinculadas ao Estado brasileiro, como demarcação de terras, impactos ocasionados por grandes obras, atendimento de saúde, etc. Diria que, em linhas gerais, o cenário de um trabalho de campo entre os Mbyá não é muito convidativo. Apesar de serem gentis, risonhos e nada belicosos, sentir-se realmente acolhido demanda tempo.

Rituais de nomeação em que brancos são incluídos ou convites para adentrar na *opy* (casa de rezas e cerimônias), quando não previstas grandes solenidades, são raros entre os Guaraní-Mbyá da região hidrográfica do Guaíba, e mais ainda em regiões interioranas e afastadas da capital gaúcha. Leva tempo

¹ Na *Convenção para Grafia dos Nomes Tribais*, elaborada na 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, ocorrida em 1953 no Rio de Janeiro, consta: “os nomes tribais, quer usados como substantivos, quer como adjetivos, não terão flexão de gênero e de número, a não ser que sejam de origem portuguesa ou morficamente aportuguesadas”. Apesar de algumas atualizações e/ou críticas terem sido feitas posteriormente à sua publicação, adoto-a no que diz respeito ao tópico citado.

para que convites como esses sejam formulados em termos diretos.² Caberia, em algum momento, estudo comparativo sobre coletivos mbyá – que têm (ou que estão em vias de ter) seus espaços territoriais reconhecidos legalmente há décadas – e coletivos que vivem ainda em beiras de estrada ou em situação de relativa instabilidade por conta de conflitos com proprietários brancos. Essa última situação reflete o que acontece na maioria dos *teko'ã*³ guarani-mbyá no Rio Grande do Sul. Ela em pouco se aproxima de cenários em que os Juruá são recebidos para rituais na *opy*, acolhidos sem reserva. Não desejo me deixar levar pela consideração de que adentrar em tais locais atesta uma imersão e uma inserção no modo de vida mbyá. Parece-me haver, entre muitos estudiosos, uma “sacralização” do espaço da *opy*, que opera mais através do olhar dado pelo etnógrafo do que pelos próprios Guarani. A *opy* é certamente central em uma leitura que desloca um aparente caos da organização espacial da aldeia para um espaço físico agregador das relações com alteridades divinas. Contudo, muitos dos territórios existenciais mbyá, hoje localizados em beiras de estrada, não contam com esse espaço, e isso certamente não significa que tais relações não sejam estabelecidas. A *opy*, a meu ver, é mais um ambiente agregador para relação com alteridades divinas do que a máxima de uma expressão e intervenção xamânica. Nem só de divindades vivem os Mbyá, e, se vivem, a inexistência de tal local não figura como um impedimento para a prática xamânica.

Um dilema me acompanha desde a escrita de minha dissertação de mestrado: quais são os limites da escrita sobre os assuntos e as situações vividas que foram possíveis somente por terem os Mbyá permitido que eu estivesse entre eles? Permitiriam minha escuta e presença caso cientes das consequências de se deixarem etnografar?

² Em algumas aldeias, uma pronta acolhida costuma acontecer através de famílias ñandeva. Elas parecem ser mais abertas à presença de brancos e ao estabelecimento de relações mais próximas, como de compadrio e amizade. Geralmente compartilham o espaço físico com os Mbyá, assumindo postos de interlocução com os brancos, como professores, agentes de saúde e sanitário (Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI), pois tendem a ter fluência no português. Entretanto, a relação destas com as famílias mbyá é marcada pela distância, e o espaço da *opy* e da chefia política dificilmente é compartilhado.

³ O significado de *teko'ã* está longe de se restringir apenas a espaço físico ou lugar. *Teko'ã* comporta uma gama de condições importantes para a vida terrena mbyá. Deriva de indicação divina, na maior parte das vezes, manifestada em sonho. Para uma melhor compreensão do conceito de *teko'ã* e de como ele vem sendo abordado nos estudos sobre os Guarani, recomendo a leitura do excelente trabalho de Elizabeth Pissolato (2006).

Motivada por esses questionamentos, no período de finalização da escrita da tese que embasa este livro, ao conversar com meu orientador a esse respeito, convimos que seria adequado utilizar nomes fictícios para as pessoas que figuram neste trabalho. Conforme problematizarei a seguir, o contexto etnográfico da presente pesquisa conta com vários atores e com um amplo trânsito de agentes estatais, organizações não governamentais, pesquisadores, indigenistas e estudantes, de maneira que muito do que me foi contado de forma pessoal tornar-se-ia público, e meus anfitriões, facilmente identificáveis.

Entre algumas das questões de que tratarei neste livro está a de saber por que algumas aberturas a certas potências vindas do “sistema do Juruá” ocorrem em detrimento do fechamento a outras. Se nos dias atuais os Mbyá reivindicam o reconhecimento legal de seus territórios, os casamentos com os brancos são, todavia, interditos. Há cerca de quinze ou vinte anos, os Mbyá eram peremptoriamente contrários a qualquer tipo de intervenção estatal concernente a terras e, sobretudo, à escola e ao atendimento de saúde. Muitos ainda o são. Embora encontremos casamentos entre mulheres guarani e homens juruá/kaingang, em dado momento, na família de minha principal interlocutora – o que se mostra como uma abertura às alianças com Outros que hoje não vemos com frequência –, uma presença contínua do Estado brasileiro em suas aldeias não era alvo de investimento à época, contrariamente ao que ocorre atualmente.

No início da década de 1980, precisamente nos anos de 1981 e 1985, dois relatórios foram elaborados pela FUNAI sobre os Guarani-Mbyá. Constituem um dos primeiros documentos oficiais produzidos pelo órgão indigenista sobre esse coletivo ameríndio no Rio Grande do Sul e referem-se, respectivamente, aos levantamentos de dados “sócioeconômicos e culturais” e “situação dos Guarani-Mbyá do Rio Grande do Sul”. Além de informações sobre as famílias e sobre os chefes interlocutores, muitos dos quais são referidos ao longo deste livro, o ponto convergente entre ambos diz respeito à posição absolutamente contrária dos Mbyá à demarcação de seus territórios e a qualquer registro fotográfico. Não queriam sequer tratativas sobre reconhecimento territorial e tampouco que suas imagens fossem capturadas por lentes fotográficas (EBLING, 1981; ALMEIDA, 1985). Nos últimos dez anos, os jovens assumiram um protagonismo significativo na interlocução com os Juruá, articulando uma forte micropolítica contra o Estado brasileiro que se move na direção de uma reivindicação crescente de di-

reitos constitucionais. Mas, como vemos, há três décadas a ação contra os Juruá era a de não aceitação de limites para seus espaços. E, se antes não se deixavam fotografar, hoje produzem filmes e viajam além das fronteiras de um território familiar.⁴ Antes invisibilizados e caminhanes de longas distâncias sempre sob o cuidado de não se deixar perceber, hoje se organizaram no Conselho de Articulação do Povo Indígena Guarani no RS (CAPIG)⁵, afora outras comissões, com menor receptividade entre os Mbyá que conheço, como a Comissão Guarani Yvy Rupa, fundada em 2006 e apoiada pela organização não governamental (ONG) Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Nesse sentido, entendo que essas transformações partem de um mesmo modelo relacional, ocorrendo com contornos diferenciados ao longo do tempo, de modo não acelerado e descontínuo. No segundo capítulo desenvolverei esse ponto.

Está também por vir um estudo que abarque criticamente a relação que essas “lideranças”⁶ de Conselhos e Comissões estabelecem com seus pares juruá de organizações não governamentais, bem como as significações que a “luta” vem assumindo na esfera do parentesco. Entre (inter)esses, há um mundo invisível aos olhos de muitos, e é aí que reside a fuga de uma interpretação vitimizadora dos Mbyá frente aos vários avanços do modelo político-econômico do Juruá, de uma micropolítica de jovens “lideranças” para uma cosmopolítica mbyá.

Inspiro-me em discussões dadas a partir do conceito de cosmopolítica de Isabelle Stengers e empregado, por seu turno, com singelas apropriações, nos trabalhos de Bruno Latour. Em ontologias ameríndias nas quais o conceito de sociedade perde força frente ao de socialidade e nas quais a fronteira entre natureza e cultura ganha outra forma, as relações são estabelecidas sob o tônus de uma política do cosmos, não restrita às relações entre humanos. Aprendemos com o perspectivismo ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro e com o animismo de Philippe Descola que as relações entre humanos e não humanos geram economias de pensamento, nas quais incorporar o Outro é parte da construção de si e nas quais política é o que se faz quando outras naturezas entram em cena. A discussão aqui proposta vai ao encontro dessa corrente

⁴ Encontrei, por exemplo, Karai Jeju Atachĩ em Paris, na França, na ocasião em que divulgava um de seus filmes. Ele tem amigos franceses e aquela não foi a primeira vez em que esteve na Europa.

⁵ No CEPI (Conselho Estadual dos Povos Indígenas), os Mbyá contam com dois representantes, embora nos últimos anos o Conselho tenha sofrido um forte dismantelamento por parte do Governo do Estado do Rio Grande do Sul (RS), que restringiu recursos humanos e financeiros. Uma das principais funções do CEPI seria a de favorecer a articulação interna de chefes indígenas a fim de que estes dessem conta de forma autônoma de suas demandas frente ao Estado.

⁶ Evito naturalizar o termo liderança e nas próximas páginas explicarei as razões para tanto.

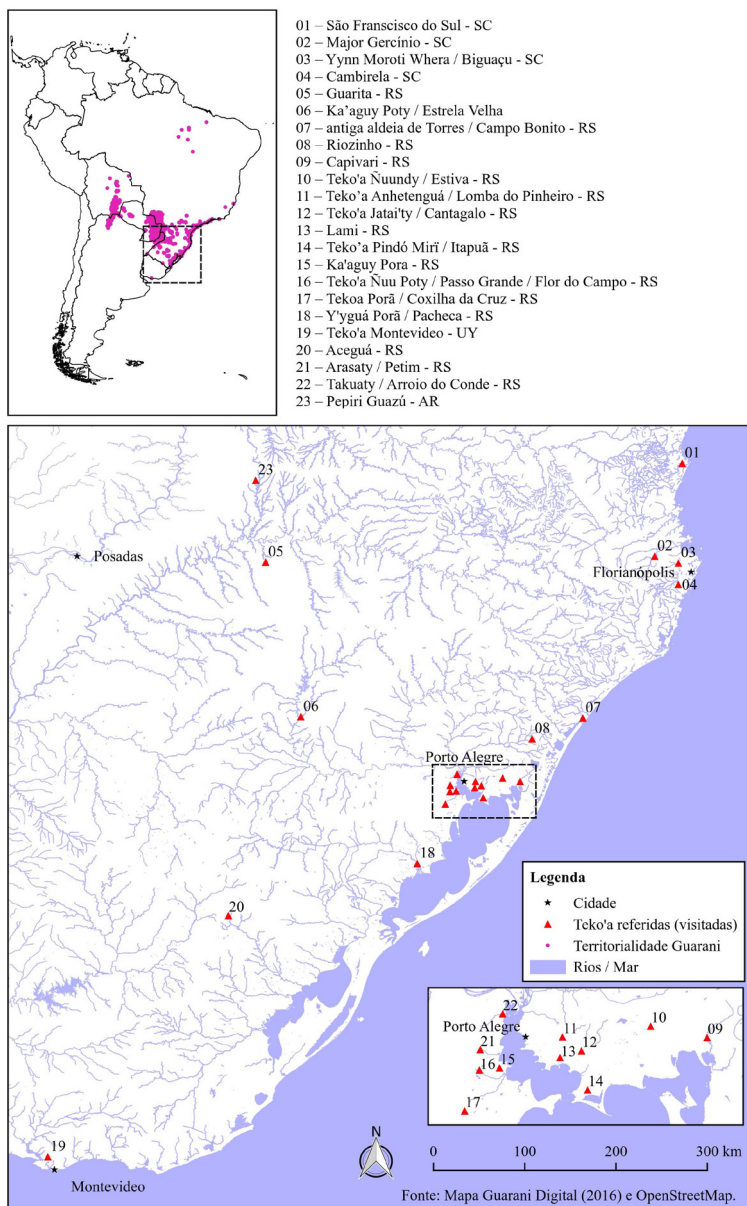
de reflexões, que, nos últimos anos, tem se mostrado profícua nos estudos ameríndios. Cosmopolítica, em suma, é um conceito que me parece dar conta da dimensão simbólica das relações estabelecidas entre os Mbyá e dos Mbyá com alteridades que vão desde os *já* (donos de seres) até os Juruá, esses Outros vorazes.

O que me leva a trocar nomes de pessoas reais por nomes fictícios é, por fim, explicado por uma tentativa precária de neutralizar possíveis interpretações descontextualizadas, assim como de resguardar as relações de amizade das quais me vali para embasar reflexões. Neste livro o leitor não encontrará longas oratórias guarani-mbyá de grandes chefes ou xamãs, tampouco um “eles” longínquo. Como argumentou meu orientador ao conversarmos a respeito dos nomes fictícios, trata-se de uma trama pautada, sobretudo, pelas primeira e segunda pessoas do singular e, portanto, por minha relação direta com o interlocutor. Essa ficção controlada, como propõe Marilyn Strathern, aborda dramas que classificá-riamos como “particulares”⁷: as estratégias de aproximação e de distanciamento de Outros, e, sobretudo, a instabilidade e a ambiguidade de uma esfera atinente à noção de pessoa e a um esquema idiossincrático de aproximação do Outro, ainda mais se um Outro juruá, estancando os limites de sua alteridade.

Mantive os nomes mbyá de alguns interlocutores e atribuí a outros nomes guarani fictícios quando não tinha conhecimento dos mesmos ou quando estes se repetiam. Existe uma gama finita de nomes, que são enviados por quatro divindades: Ñamandu Ru Ete, Karaí Ru Ete, Jakairá Ru Ete e Tupã Ru Ete enviam *ñe’ẽ* masculinas e Ñamandu Chy Ete, Karaí Chy Ete, Jakairá Chy Ete e Tupã Chy Ete enviam ao mundo terreno *ñe’ẽ* femininas. A decisão de trocar nomes guarani e brasileiros verdadeiros por fictícios vem acompanhada de um certo mal-estar. O nome da pessoa mbyá é algo de uma importância divina, e trocá-lo sem constrangimento fere diretamente a lógica de uma noção de pessoa em que nome é alma. Esse nome é carregado de alteridade e não opera, simplesmente, cumprindo um papel funcional identitário. Estou sendo conivente em esvaziá-lo de sentido quando os nomino à revelia, mas não abduco dessa decisão por acreditar que também preciso me valer de uma cosmopolítica juruá para, assim como os Mbyá fazem quando trocam seus nomes, driblar a mira de ataques inimigos.

⁷ Apesar de essa qualidade não fazer muito sentido entre os Mbyá, pois os pormenores podem ser contados a quem quiser saber.

Mapa 1 – Teko'a referidas e territorialidade guarani.



Créditos: Cristhiano Kolinski

1.1 Sobre a etnografia: o movimento dos lugares e das relações

Há alguns anos conheço os Guaraní-Mbyá moradores da região hidrográfica do Guaíba. Não conheço todos, como se pode imaginar, mas seus principais interlocutores habituados à relação com os Juruá, além de algumas mulheres e crianças com as quais pude conviver durante minhas estadias em suas casas. São homens, em sua maioria, os Mbyá que participam de reuniões e transitam pelas agências estatais e não governamentais na capital gaúcha, Porto Alegre. A grande maioria das mulheres não têm fluência no português e tampouco aparente interesse em se comunicar com os Juruá. Yva é uma das exceções. Não somente por sua fluência no português, mas também graças a isso, tornou-se minha amiga e principal interlocutora.

Tudo começou no ano de 2003, época em que eu cursava Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), e quando, ainda nos meus primeiros meses de estágio em antropologia no Museu Antropológico do Rio Grande do Sul (MARS), conheci o indigenista Rodrigo Venzon. Graças ao seu incentivo, tomei o ônibus Palmares na Avenida João Pessoa, em Porto Alegre, em uma tarde de sábado, e segui viagem para o *teko'a* Ñuundy. Lá, estaria à minha espera Pará Reté. Rodrigo Venzon conhecia de longa data a família extensa de Verá Chunu e Kerechu e é, inclusive, padrinho de um dos filhos de Pará Reté. Depois desse encontro, foram muitas idas e vindas a esse *teko'a*.

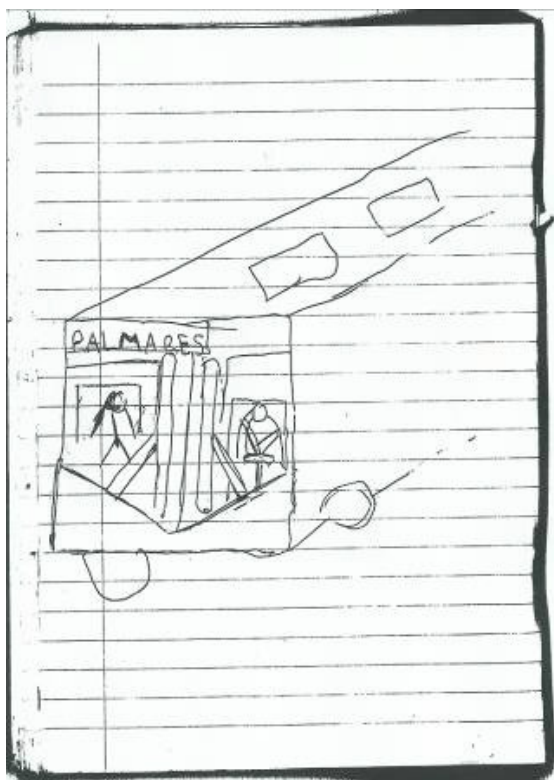
Conheci Yva nesse dia. Sentada em uma sombra de árvore juntamente com sua irmã Jachuka, amamentava seu pequeno filho Karáí Chunu. Ambas são irmãs de Pará Reté e filhas de Verá Chunu e Kerechu. Riam alto enquanto folheavam páginas de uma revista de vendas da Avon⁸: divertiam-se com as imagens de mulheres vestidas com roupas íntimas, as ditas “lingeries”. Havia levado comigo meu filho Gabriel, que tinha então dois anos de idade. Sem saber o que me esperava na aldeia e sem outra opção que não fosse levá-lo comigo, diria que foi uma das melhores maneiras de me apresentar às mulheres guarani-mbyá. Nenhuma delas prestou atenção ao fato de eu ser à época estagiária de um Museu ou estudante de antropologia, mas sim ao de ter um filho, como todas elas. Atentaram para o

⁸ Folheto de vendas de produtos bastante popular no Brasil.

que tínhamos em comum. A cada pergunta feita, como a indagação de se eu ainda amamentava meu filho, por exemplo, tinha-se uma contestação particular. Tornei-me sem querer fonte da curiosidade dessas mulheres.

Alguns anos mais tarde, enquanto anotava informações em meus diários de campo – já acompanhada do meu segundo filho, Francisco, e acolhida pelo coletivo de parentes de Yva –, as crianças habituaram-se a compartilhar comigo esses momentos de escrita, no qual eu ficava ansiosa por registrar tudo o que podia da experiência de estar entre eles, e elas desenhavam em folhas de meus cadernos de campo. Karaí Chunu foi um dos primeiros a registrar minha chegada no *teko'a* Ñuundy:

Fig. 4 – Desenho feito pelo menino Karaí Chunu em meu diário de campo e que retrata minha chegada no ônibus da empresa Palmares a Ñuundy. Não é o mais elaborado do ponto de vista estético, mas seu valor afetivo me é caro. Maio de 2008.



Fonte: acervo de Maria Paula Prates. Todos os direitos reservados.

Maternidade, corpo, relações homem/mulher, conduta e estados afetivos regeram e ainda regem a maioria de nossas conversas. Muito se passou desde então. Yva chama-me de irmã (*-kypy'i*), o que me coloca em um plano não hierárquico, no sentido etário, e de proximidade.

Lembro-me que, em uma de nossas primeiras conversas, Yva e suas irmãs concluíram que o leite materno “das *xenhorá*” (corruptela de “senhora” e designação utilizada para mulher não indígena) seria “mais forte” e, por isso, as crianças brancas seriam maiores e mais gordas. Mesmo sendo eu uma mulher, com filhos, assim como elas, não compartilho daquilo que chamaríamos, entre os “ocidentais modernos”, de natureza. Nossos corpos, nossos fluídos não são os mesmos ou, no mínimo, não teriam a mesma potência. Essa atribuição de forte ou fraco também é feita para o sangue do branco, considerado mais forte do que o do Mbyá. Para as relações sexuais ocasionais com brancos e brancas, os Mbyá atribuem um impactante efeito destrutivo, decorrente do contato sanguíneo, em seus corpos. O sangue juruá entra por via genital e, ao circular pelo corpo mbyá, “enfraquece até mesmo o pensamento do guarani”, como contou-me Karáí Atá. As mulheres, por sangrarem todo mês no período menstrual, livram-se com mais facilidade de um sangue considerado mais forte. Pensam os Mbyá que o sangue intruso é expelido nesse momento. Já os homens precisam fazer intervenções, tal como contaram Yva e Jachuka ter acontecido com um jovem de sua rede de relações: precisou se arranhar fortemente com galhos de árvores nas pernas e nos braços a fim de fazer seu corpo sangrar e assim cessar a contaminação. A interdição de relações sexuais com mulheres e homens juruá ou de outros coletivos não é algo alheio à realidade atual. Elas acontecem raramente, sendo sumariamente evitadas, como apontei anteriormente.

Fig. 5 – Yva amamentando seu filho Karaí Chunu, em minha primeira visita a Ñuundy. Março de 2003. Esta é minha imagem preferida de Yva, um fragmento de minha memória afetiva. Créditos a Adrián Campaña.



Fonte: acervo de Maria Paula Prates. Créditos a Adrián Campaña. Todos os direitos reservados.

Além de voltar inúmeras vezes a Ñuundy, recebi muitas visitas em Porto Alegre, onde morava. Mesmo habituadas a ficarem em minha casa sempre que precisavam e queriam, Yva e suas irmãs nunca foram assíduas e tampouco apreciadoras da permanência na cidade grande. Pediam “pouso” antes de dar conti-

nuidade a uma viagem mais longa ou “resolver papéis” na FUNASA (Fundação Nacional de Saúde e atual Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI) ou FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Os homens mbyá com quem mantive uma interlocução aproximada durante meus trabalhos de campo raramente solicitavam acolhida. Por uma ocasião ou outra em especial, com o meu convite, quando vinham participar de alguma atividade ou encaminhar documentação junto às agências estatais, permaneciam o tempo que precisavam em meu lar. Tais visitas foram excepcionais, como se o protocolo mbyá avisasse da necessidade de uma certa distância entre homens e mulheres; e isso vale também para as relações de gênero entre eles próprios. Já outros homens, principalmente jovens “lideranças”, sem cerimônia alguma, telefonavam ou enviavam mensagens via celular tarde da noite, em alguns casos embriagados, solicitando hospedagem momentânea. Na maioria das vezes não os acolhi, e, nem por isso, desentendemo-nos. Passada a embriaguez, o mais corrente foi deixarem sem maiores explicações acontecimentos como esses, distanciando-se com certa antipatia às minhas negativas.

Aprendi ao longo do tempo a importância de manter distância de alguns homens mbyá que não os chefes e os habituais interlocutores dos Juruá. As relações com os primeiros situam a *xenhorá* como uma mulher (o que não é necessariamente óbvio). Dessa forma, pode-se ter algum tipo de vantagem, como o acesso a alguns recursos, sobretudo financeiros, e benefícios relacionais, inclusive amorosos e sexuais. Com a distância marcada, pode-se pensar que a presa que não se vê como tal neutraliza a ação do predador em potencial, desestabilizando as regras do pretenso jogo. Quando em cena os chefes, a relação tem uma qualidade instável que tende a manter a *xenhorá* enquanto predadora que retém para si a proximidade com os Mbyá e se vale disso para seu trabalho, mas também a de uma aliada/presa que faz frente aos embates e aos interesses contrários aos do coletivo, como quando estão em pauta demandas por reconhecimento territorial, por exemplo. Enfim, se na primeira situação sou uma terceira incluída, na segunda uma mediadora fundamental, conforme linguagem de Viveiros de Castro (2002, p. 152-168). Há um porém que não posso deixar de registrar. Minha presença na rede extensa de parentes de Yva, por assumir uma conotação mais próxima e de amizade, incide em uma significação diferenciada na minha relação com os homens de sua família. Sobre eles, o que problematizarei

nas relações entre homens mbyá e *xenhorá*, em geral, não se aplica. Irmãos, genros e filhos de Yva foram interlocutores homens que fugiram do estatuto de interlocutores-chefes e, por isso, aparecerão ao longo do livro em narrativas não ligados às contrariedades decorrentes da relação com o Estado brasileiro, assim como nas contra-ações aos Juruá genéricos.

Por outro lado, as mulheres parentes de chefes políticos (*mburuvichá*) foram inicialmente refratárias às minhas investidas de aproximação. Quando a relação é estabelecida primeiramente em contexto urbano com esses chefes, em reuniões e mobilizações indigenistas, as mulheres brancas são em algumas situações motivo de ciúme (*takâtej*).⁹ No meu caso, o que se mostrou importante foi contar a essas mulheres sobre minhas próprias relações familiares e também sobre minha amizade com outras mulheres mbyá, o que repercutiu a meu favor. A partir daí fui chamada a preparar refeições em algumas ocasiões e a fazer colares (*mbo'y*), chocalhos (*mbaraká*) e cestas (*ajaká*), que com alguma dificuldade aprendi a confeccionar, sobretudo, em Arasaty. Aos poucos, a confiança foi sendo estabelecida. Os objetos referidos são comercializados nas beiras das estradas, no centro da capital gaúcha e também no Brique da Redenção, que acontece aos domingos no Parque Farroupilha, também em Porto Alegre.

“Sem os índios não haveria antropólogo”: ouvi muitas vezes esta afirmação durante meus trabalhos de campo. Frase que nos dá uma imagem do que parecem pensar os Mbyá dessa relação. E se não houvesse antropólogos, haveria índios? Perguntei em tom provocativo. “Haveria, mas seria mais difícil pro índio”, responderam-me os chefes políticos Kuaray Mimby e Verá Apu'a. Parece haver um consenso de que antropólogos e indigenistas são um mal necessário: “pra tudo pede antropólogo. Pra FUNAI, pra DNIT.”¹⁰ Porque é antropólogo quem assina relatórios”, justificou Verá Apu'a.

Trata-se de uma lógica relacional que por vezes situa o antropólogo como Juruá, generalizando a relação mbyá/brancos, e em outras o exclui da categoria Juruá genérico, chamando-o de *tovajá* (cunhado), *kypy'i* (irmã) ou oferecendo compadrio; são formas mbyá de fazer oscilar as posições do outro em proximi-

⁹ No terceiro capítulo tratarei dos estados afetivos entre os Mbyá e o quanto comportamentos considerados antissociais devem ser evitados.

¹⁰ A BR-116 será duplicada, e, como Arasaty e Ñuu Poty localizam-se à beira dessa estrada, a legislação brasileira prevê a elaboração de um relatório de impactos diretos e indiretos, a cargo do Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (DNIT), tendo por responsável técnico um antropólogo.

dade e distância. O antropólogo juruá/*xenhorá* é sempre um Outro, mas pode estar situado em uma relação próxima ou distante, dependendo da posição mbyá em relação aos Juruá genéricos. Explico: em uma reunião com a FUNAI ou com o DNIT, por exemplo, já que Kuaray Mimby e Verá Apu'a mencionaram essas agências, os antropólogos entendidos como aliados são trazidos para perto, enquanto mediadores, demarcando a diferença com os demais interlocutores brancos, vistos presumidamente como inimigos. Mas a mesma lógica que os traz para perto, também os leva para longe quando a idiosincrasia juruá se resume a uma relação na qual o antropólogo antes aproximado é o único interlocutor em cena.

Aqui poderíamos traduzir a dança das posições nas esferas públicas e privadas, exterior e interior, mas não a vejo como cerne da problemática. Ela é antes de tudo um modo relacional, que, ao fazer flutuar posições, tem por finalidade a relação em si, que será acionada sempre que necessário. A alteridade do Outro é estancada, ela tem um limite de proximidade. O Juruá, mesmo próximo, não é trazido para dentro. Não se estabelece aliança por casamento com um branco/branca. Porém, um Juruá aliado, enquanto mediador fundamental, é jogado para fora a partir de uma perspectiva familiarizante, como uma extensão das intenções mbyá. As tensões colocadas nessas inimizades latentes, nesses momentos de discussão pública em que interesses estatais e privados solapam princípios constitucionais, garantem aos povos indígenas direitos básicos. Tais tensões nem de longe estão marcadas por palavreados agressivos e acusatórios por parte dos Mbyá. Trata-se de uma arte da pacificação, sem com isso menosprezar a aspereza da violência juruá.

Podemos pensar em macrorrelações, especialmente entre coletivos, e em microprodução da pessoa, esta última que, citando Fausto, seria o processo “que se constitui e se desconstitui continuamente ao apropriar outros e ao ser apropriada por outros” (2004, p. 341). Ambos conceitos são parte de uma mesma lógica predatória, na qual a relação, infinita e resultante em assimetria, opera tanto na constituição da pessoa, através de potências retidas no corpo, quanto na esfera do “sistema do Juruá”, quando a linha de fuga, no sentido deleuziano da expressão, não é a ação desejada. O Juruá é sempre um Outro que, por mais que aproximado, nunca devém parente. Longe/perto e presa/predador são posições em horizontes perpendiculares. A partir do ângulo de vista mbyá, somente

quem está perto pode ser predado. Enquanto longe, se não inimigo, é potencialmente inimigo. Dentro desse pensamento, o Juruá inimigo, distante, é predado a partir de um Juruá próximo.

Os aliados antropólogos estão, portanto, em uma posição no meio da predação: em uma transação com os outros Outros, constituem as presas mbyá. Não há maneira e muito menos interesse em trazer totalmente para si uma vitalidade que é benéfica somente enquanto adversária de um Outro. Como significar essa predação mbyá? Tal ângulo é tomado como um curinga teórico e só evidenciará sua razão de ser na etnografia que será mostrada nos próximos capítulos. Antes de me perder do propósito inicial, retomo o objetivo de apresentar informações sobre as relações estabelecidas e as posições assumidas na minha trajetória de pesquisa, o que é imprescindível para que o leitor, ao longo do livro, se situe e também situe a mim e a meus anfitriões.

Voltemos, então, a 2003. Foi ainda naquele ano que iniciei meu estágio em antropologia no Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul (MP/RS). Foram dois anos no MP/RS, e, em 2005, após uma nova seleção, fui admitida como estagiária no Ministério Público Federal (MPF), onde permaneci até a conclusão do curso de graduação em Ciências Sociais. Em seguida, ingressei no mestrado. Passei cerca de quatro anos vinculada a instituições de âmbito jurídico que, diretamente envolvidas com coletivos indígenas habitantes do sul do Brasil, possibilitaram o meu acesso às aldeias, às pessoas e a minha inserção nas principais temáticas oriundas da relação desses indígenas com o Estado brasileiro. O que chamo aqui de “Estado brasileiro” são essas diversas modalidades de fazer o poder estatal se presentificar na rotina mbyá (como FUNAI, FUNASA-SESAI, DNIT, Ministério Público Federal/MPF) e que convergem, em certa medida, com o que denomino de “Juruá genérico” ou o que os próprios Mbyá chamam de “sistema do Juruá”. As relações dos Mbyá são sempre significadas na ordem do pessoal, e não a partir de uma lógica de um Estado de Direito. Referem-se a algumas pessoas como “o FUNAI” e dão apelidos engraçados, muitas vezes vexatórios, a agentes estatais, o que não significa que desconheçam as tramas que regem o *governar dos vivos* indígenas, parafraseando Foucault.

O acesso ao Ministério Público Federal pelos Guarani-Mbyá era feito, naquele período, diretamente por lideranças e também por intermédio de outras agências, como secretarias municipais e organizações não governamentais.

Trata-se de uma possibilidade entre os Mbyá de angariar a atenção para um certo prestígio e para a captação pessoal de recursos, e também uma forma de desestabilizar concentrações de força e poder em uma única pessoa quando tal feito torna-se iminente em seus espaços territoriais. Nesse sentido, recorrer ao MPF é uma ação de captura de uma força externa que vem a somar em uma intenção, muitas vezes pessoal ou familiar, de enfraquecimento de uma liderança ou de uma assimetria acentuada de poder entre alguns homens, sobretudo. Entretanto, na maior parte das vezes, é acionada dentro da perspectiva de uma ação contra o Estado, valendo-se, para tanto, de relações pessoais. As mulheres mbyá raramente recorriam à intervenção do MPF de forma direta. Quando há algo concernente a elas, a demanda de ação da instituição geralmente se dá através de seus irmãos, filhos ou maridos. Funciona como uma micropolítica que se move contra o Estado, utilizando-se dele próprio. Outro fator a ressaltar é a importância conferida pelos chefes mbyá à garantia de benefícios para sua própria aldeia, ou melhor, para seu próprio *kuéry*¹¹ (coletivo). Ou seja, o ideal de uma chefia representante do coletivo diz mais sobre as organizações não governamentais e as agências estatais envolvidas do que sobre a lógica mbyá de relação com o Estado brasileiro. Voltarei a esse tema mais adiante.

Quando já no mestrado, trabalhei na primeira seleção do ingresso por cotas para indígenas na Universidade Federal do Rio Grande do Sul e também em um estudo quantitativo/qualitativo dos coletivos indígenas em Porto Alegre e regiões limítrofes, realizado em parceria do Núcleo das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT) da UFRGS com a Prefeitura Municipal de Porto Alegre. Finalmente, em nível de doutorado, coordenei Grupo de Trabalho da FUNAI com o objetivo de identificar e delimitar três Terras Indígenas Guarani-Mbyá, processo ainda em curso, uma vez que tramitam, ou melhor, estacionam junto ao órgão responsável os devidos encaminhamentos. Essa atuação em outros âmbitos, que não somente o acadêmico, traçou minha trajetória de trabalho de campo

¹¹ Assis (2006, p. 51-52) define o termo *kuéry* como a palavra que “estabelece o plural, referindo-se a uma totalidade, a um conjunto de pessoas. Desta forma, o significado de *karai kuéry* é ‘os karai’”. Assim como seus interlocutores lhe disseram, também obtive a tradução de *kuéry* como “a turma de fulano”. Entretanto, por ter tomado de empréstimo da referida antropóloga o significado dado ao conceito, ressalto que talvez incorra em uma “naturalização” da utilização do termo, isso porque não me detive em aprofundar seu emprego em minha etnografia.

e alimentou diretamente minha formação, inclusive para reconfigurar minha pesquisa de doutorado.

Foi somente quando fiz meu estágio doutoral, na França, que me senti distanciada do “campo”. Viver no contexto etnográfico da região do Guaíba não facilitava distinguir quando se está ou não em pleno “exercício antropológico”: na aldeia ou na cidade, o acompanhamento e o envolvimento são contínuos. Se na aldeia, era absorvida como esperado pelo cotidiano mbyá; se na cidade, o telefone tocava, o convite para uma reunião chegava, uma ida ao centro que incitava a conversar com uma ou outra mulher mbyá ou mesmo com um colega antropólogo ou antropóloga que contava um último acontecimento envolvendo alguém que conhecia ou algo a ver com o seu interesse relacionado aos Mbyá. E para que distinguir quando estás ou não em campo? Enfim, esses fluxos afetivos e de afetação constituem os elementos “não significáveis” (FAVRET-SAADA, 1977) que o tempo, visto como uma relação e não como algo mensurável, se encarregou de configurar na presente escrita. Toda escrita é permeada de afetações, é emotiva.

Capranzano (1994), ao comentar os estudos da então recém-nascida antropologia das emoções, mais especificamente um artigo de Abu-Lughod e Lutz (1990), interroga-se a partir do esforço que as antropólogas e antropólogos fazem para distinguir os discursos sobre as emoções dos discursos que provocam as emoções:

y a-t-il des discours, des énoncés, des paroles qui ne soient pas émotionnels? Il est évident que toute énonciation est lourde d'une dimension affective 'portée' par le style. Elle peut être soulignée, ignorée, masquée ou niée d'emblée par les conventions du discours ou encore par un choix conscient ou inconscient (celui-ci restant cependant toujours, même dans ce dernier cas, assujetti aux règles discursives) (1994, p. 4).

Surrallés (2004) ao advogar a continuidade entre corpo, afetividade e conhecimento, observa que:

[a]ujourd'hui, les ethnologues parlent davantage des émotions mais elles apparaissent cependant comme objectivées à l'extérieur du corps sentant. Cette façon de voir est paradoxale au regard de l'importance que le corps, comme point d'ancrage du social, a prise ces dernières décennies dans la discipline, si l'on veut bien considérer que le propre du corps est de sentir (2004, p. 72-73).

Em outro artigo, o antropólogo afirma que o racionalismo, tão inerente à produção acadêmica, deve se deslocar do lugar ocupado até então na meta-

física ocidental para um outro, entre vários pertencentes à variedade cultural dos estados afetivos, deixando, assim, de ser onisciente e tornando-se mais um entre outros¹² (2002, p. 6). O ser/estar afetado (*être affecté*) nos remete aos argumentos de Jeanne Favret-Saada e também ao vocabulário deleuziano, no qual *l'affect* é tomado como potência de vida (*puissance de vie*) e a partir do qual se multiplicariam outras qualidades de afetos. A expressão é aqui evocada como um modo de tensão, que em um panorama de relações específicas originou os questionamentos que me moveram à escrita.

Tal teia etnográfica, na qual a distância do local de trabalho de campo não é limitada geograficamente e o etnógrafo não detem exclusividade dos dados, mostra-se importante de ser aqui descrita. Mesmo que sempre únicos, os dados de campo ganham uma dimensão compartilhada quando etnografias são realizadas quase que de modo concomitante. Não gosto do termo “dados”, pois parecem desdizer o fluxo de afetos sobre os quais venho argumentando, mas, por não ter encontrado algo mais apropriado, emprego-o no meu vocabulário como referência às informações que pululam desde a primeira aproximação dos Mbyá: nomes, famílias, deslocamentos, onde vivem, o que fazem.

Quando me ponho a descrever esse contexto, tenho por parâmetro outros Programas de Pós-Graduação no Brasil, nos quais cada antropólogo possui seu nicho de trabalho, “seus índios”. Talvez não se trate de exclusividade, mas de uma particularidade de minha formação no NIT/PPGAS/UFRGS,¹³ que trouxe implicitamente algo de uma dimensão questionadora da autoridade etnográfica: se, por um lado, colocam-se em contraste ângulos interpretativos, por outro, evidenciam-se objetos de estudo que mais dizem sobre o antropólogo do que sobre os Mbyá. Os “dados” estão na aldeia ou na cidade para quem quiser tomá-los para si. Os sentidos dados a eles ou o que leva um antropólogo a pesquisar certo tema em detrimento de outro é o que faz a partição de um trabalho de campo com certa dinâmica coletiva, individual. A particularidade é que os antropólogos, no caso, não vêm de instituições de pesquisa diversas, com enfoques teóricos diversos e tampouco em tempos espaçados por longos períodos. Nos últimos

¹² “[...] Ainsi rendrait-on justice à la variabilité culturelle des représentations des états internes, et la rationalité y occuperait un lieu parmi d'autres formes, et non le lieu de l'omniscience” (SURRELLÉS, 2002, p. 6).

¹³ Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

dez anos foram no mínimo sete pesquisadores de pós-graduação vinculados ao NIT que realizaram seus trabalhos de campo junto aos Guarani-Mbyá no sul do Brasil.¹⁴ Fizeram parte de uma mesma formação espacial e temporal, e talvez seja justamente isso o mais interessante. Os chefes mbyá faziam seguidamente aos iniciantes a pergunta: “tu é do NIT, da UFRGS?”.

O NIT tem contribuído com ricas etnografias realizadas entre os Mbyá, as quais ensaiam expandir as fronteiras de um certo provincialismo entre os guaraniólogos. Vale a pena ressaltar que é merecido um estudo sobre todas essas etnografias de modo sistematizado e problematizador das relações entre pesquisadores e interlocutores. No caso da região hidrográfica do Guaíba, ousaria dizer que há uma via de mão-dupla na formação de novas “lideranças” mbyá e novos guaraniólogos.¹⁵ Ao mesmo tempo em que pessoas mbyá ganham a cena enquanto interlocutores privilegiados e passam a investir em uma relação em que a reciprocidade de informações e de objetos se faz presente, o antropólogo acaba por cercar a sua inserção junto a outras famílias. Abre-se uma porta; fecham-se todas as outras. Mas a porta aberta é o caminho de acesso para o que nem todos estão dispostos a contar ou a compartilhar com um branco.

Kuaray Atá Miri é um jovem, que, em um quase processo de devir-branco, aproximou-se e foi aproximado. Foi o principal interlocutor de muitos dos trabalhos elaborados por colegas do NIT, assim como Karaí Atá e Verá Chunu. Se aquele primeiro é jovem, este último é considerado um sábio ancião, que, carismático, cativa os Juruá com sua fala alegre. Já Karaí Atá foi uma liderança representativa entre os Mbyá no início da década de 2000, movimentando-se no círculo das agências estatais e desenvolvendo intervenções internas para uma redução do “uso abusivo de bebida alcoólica” e do fortalecimento do *karaí* (xamã) entre os Mbyá – mas ele também fez parte de uma relação retroalimentada com uma antropóloga vinculada ao NIT. Eu tampouco escapei dessa observação, pois também vivo uma relação com Yva que em muito se parece com a de meus colegas. Aliás, os etnógrafos geralmente se valem de um “informante” atencioso. E tal fato não se trata de um ponto relevante, senão recairíamos em uma busca infundada pela compreensão “do todo”, reforçando imagens totali-

¹⁴ Entre 2003 e 2013.

¹⁵ Desconheço os bastidores da produção de conhecimento em outros Programas de Pós-Graduação em Antropologia.

zadoras. Longe disso, o ponto para mim é que nem sempre o etnógrafo – guaraniólogo, no caso – se situa como parte efetiva ou contra efetiva dessa relação com os Guarani-Mbyá. Ou seja, o pesquisador é, também e sobretudo, mais um dos muitos Juruás do universo dessas pessoas, mesmo que o mais próximo para uns, um mediador fundamental para outros, ou, ainda, um Juruá como todos os outros para muitos.

Se, por um lado, tais relações aproximadas entre antropólogos e interlocutores mbyá tendem a contribuir com a inserção e o acesso a informações mais pontuais – que não seriam trazidas se não por intermédio de uma relação pessoal –, tem-se preterido uma eventual reflexão sobre os significados dessas relações entre os Mbyá e os seus Outros e, principalmente, uma compreensão do que esses significados venham a ser. Não se enxergar como um Outro do Mbyá, por também não se ver como um Juruá genérico, é romantizar e continuar a re-fundar o peso bibliográfico do Guarani “das belas palavras”, que não se insurge e não provoca conflitos. Afinal, o que são conflito e insurgência, em termos de uma cosmopolítica mbyá? Percebe-se que o Guarani dócil, desjaguarificado, vitimizado pelo cristianismo e pela virulência econômica costuma ganhar a cena em muitas etnografias realizadas pelos guaraniólogos em geral. E, a partir disso, é a discursividade pacífica que encanta, como se nela não houvesse uma política relacional plena de intenções.

Um plano acrítico de seu lugar em sua rede de relações, da qual deriva sua etnografia, é que leva o antropólogo ao polo oposto ao do informante-objeto – aquele do índio romantizado, idealizado –, ou também, muito provavelmente, ao do nativo não tomado como um ser crítico e feito de subjetividades próprias, a ponto de serem elas tão idiossincráticas que nenhum horizonte hermenêutico convergirá com as do antropólogo. Assim, é sob uma tensão de relações e caminhos oblíquos por mim ocupados ao longo do tempo que escreverei dramas, conflitos, experiências e histórias que me foram contadas. De modo algum buscarei um consenso de paisagens interpretativas. Esta grafia será, antes de tudo, uma leitura que, feita a partir do fluxo de afetos advindos de relações (por portarem não unicamente ideias minhas, mas consequências tensionais), terminará por ser uma outra coisa, diversa de fórmulas preconcebidas ou da pretensão em “traduzir uma cultura” – paráfrase de Strathern, a partir da afirmação de que

“um diálogo de culturas é uma fantasia” (2006 [1988], p. 63). É com este espírito crítico que busco situar-me na etnografia ora descrita.

Entre agências estatais ou não governamentais, a construção de lideranças se dá dentro do enquadramento antes exposto: não são necessariamente representativas do coletivo, mas representativas da necessidade de representação criada por essas agências. As transformações mbyá no âmbito da interlocução com os Juruás têm a sintonia desses espaços políticos propícios com o desejo da pessoa mbyá em ocupá-los. O perigo da captura ocorre quando os desejos são permeados por uma facilidade de acesso a recursos vindos dos Juruá, que, sedutores, passam a fazer mais sentido do que a vida entre parentes. Porém, é verdade que mesmo essa intensa relação vivida por alguns jovens mbyá com o mundo encantado de bens materiais juruá não marcha de forma linear. É um ir e vir, um aproximar-se e distanciar-se. Naquele contexto, não se sabe quais são as ressonâncias e os caminhos a serem ou não tomados. O que me parece é que a força da relação com os Juruá tende mais a ser capturada e revertida em potência mbyá do que em um desejo de devir Juruá ou de proximidade com seu mundo.

No âmbito geral da produção escrita dos guaraniólogos, as discussões diretas entre os autores costumam acontecer enquanto citações, referências, de modo que a onipresença de alguns escritos forma uma espécie de mantra consensual acerca da “cultura” guarani. Trata-se de um consenso, poder-se-ia dizer, que paira em uma vasta bibliografia. A observação de Viveiros de Castro, que, há mais de duas décadas, disse haver uma província guarani, não me parece desatualizada. Discussões limitadas pelas mesmas referências bibliográficas tendem a não extrapolar ou, tampouco, a alargar problemáticas.

A meu ver há, no mínimo, duas pistas etnográficas interessantes a serem seguidas entre os Mbyá, as quais não darei conta de abordar neste livro. Mas gostaria de dedicar atenção, em uma produção futura, a estes dois pontos: o insucesso das igrejas evangélicas nas atuais aldeias, indo na contramão do que vem acontecendo entre muitos coletivos ameríndios, e a dinâmica dos “bailes”, que acontecem com muita frequência e movimentam muitas pessoas.

Durante minhas estadias nas aldeias mbyá não foram raras as vezes em que presenciei a chegada de evangelizadores: chegavam, apresentavam-se e eram acolhidos gentilmente pelos “caciques” (chefes políticos). Horas se pas-

savam e com suas bíblias em punho intentavam convencer os Mbyá sobre a importância da palavra de Deus e da presença de uma igreja em seus territórios. Os Mbyá, por sua vez, escutavam pacientemente, saindo e voltando de seus assentos com certa regularidade, mas sem jamais questionar o que esses evangelizadores diziam. Sempre houve um certo entusiasmo da parte dos evangelizadores, pois era evidente que os Mbyá prestavam – de vez em quando – atenção ao que diziam. Eu chegava a me incomodar com a complacência de meus anfitriões indígenas, que, apesar de estarem – no meu ponto de vista – visivelmente subsumidos à imposição discursiva dessas pessoas, em nada reagiam às suas palavras. Quando, por fim, essas pessoas resolviam partir em busca de novas conversões, os Mbyá retomavam seus afazeres normais, sem nada conversarem entre si sobre o que acabara de suceder. Nas primeiras vezes em que presenciei esses acontecimentos, indaguei o que pensavam. A resposta sempre foi no sentido de “ter que respeitar”, pois era esse o *Ñanderu* (ñande/Ru/, nosso pai) do Juruá. Os Mbyá, ao meu ver, são risonhos e fazem graça de tudo e de todos, mas, se riam de algo relacionado aos evangelizadores, era de aspectos pessoais, físicos, nunca do propósito de os converter. Já presenciei “roda de oração em busca de harmonização”, proposta por pessoas vinculadas ao Santo Daime, na aldeia de Arasaty e a leitura da bíblia orientada por um pastor, em Ñuundy; cenas que, por mais impactantes e invasivas que fossem aos meus olhos, em nada pareceram ter motivado meus anfitriões à conversão ou à revolta.

Os “bailes”, por sua vez, acontecem com certa recorrência e fazem com que muitas pessoas se desloquem de uma aldeia a outra. Ônibus são alugados para esse fim e, organizados com certa antecedência, preveem eventos prestigiados que contam com público considerável e boa repercussão. Estados de embriaguez, brigas entre casais e traições fazem parte da trama que, além de merecer destaque como pesquisa etnográfica, sublinha implicações de gênero do/a antropólogo/a. É relativamente difícil participar de bailes estando “sozinha”, já que as investidas de sedução por parte dos homens mbyá são muitas e não necessariamente agradáveis. Em algumas situações, são as mulheres dos homens sedutores que reagem com agressividade, tanto em relação à *xenhorá* quanto em relação ao marido. É de uma riqueza infinita poder etnografar desde a orquestração desses eventos até a cena do baile, onde se exaltam desavenças, se firmam alianças e na qual o Guaraní terreno, de alma telúrica, ganha força. Lembro

da dissertação de mestrado de Heurich (2011), que, com um título sugestivo de “outras alegrias” – que, imagino eu, provocativo ao estado afetivo de alegria unicamente enquanto relação próxima com as divindades –, explora esse universo de intrigas e de embriaguez.

Realizei uma etnografia em movimento e desde movimentos dos Mbyá; entre a vida acadêmica e uma inserção mais incisiva quando estagiária de instituições de natureza jurídica, como MP/RS e MPF, e uma ação também política (e quando não política?) quando coordenadora de Grupo Técnico da FUNAI. Trata-se de um nomadismo etnográfico, não fixo a nenhuma aldeia em especial, mesmo que tivera como base três entre as várias por onde estive. Nômade, por não me territorializar espacialmente e tampouco em um “objeto”, mas eis as perguntas questionadoras que me moveram fixamente na mesma direção: quem são essas mulheres e o que elas são para si e para o coletivo mbyá? Desde minha primeira visita, meu interesse se voltou para uma tentativa de colocar em relação minhas interpretações sobre elas com o que elas pensavam sobre o mundo. Não fui somente eu que me coloquei essas interrogações; foram também minhas anfitriãs, que me incitaram a formulá-las pelas perguntas que fizeram a mim. Por isso, o interesse inicial pelas práticas de parto e nascimento e, depois, pela pessoa mbyá, alinhando-a a temas contemporâneos de etnologia ameríndia.

Meu “objeto” de estudo, meus “objetivos específicos” e tudo o que demanda um projeto de pesquisa não foram determinados de antemão, mas forjados desde o lugar em que me situei primeiramente, a saber, como mulher, mãe, *xenhorá*. Tratou-se de uma situação intrínseca ao trabalho de campo, como se sabe, e sempre vale dimensionar e explicitar esses fatores. Mas há um porém (mais um), que, desde sempre, acompanhou-me: o que faria com a carga de experiências etnográficas vividas ao longo dos anos, decorrentes das interlocuções com homens chefes e lideranças mbyá por conta de minhas atividades em agências estatais, como estagiária, coordenadora de GT e pesquisadora do NIT? Fui reticente em incorporá-las à minha tese de Doutorado, talvez por tê-las naturalizado como parte de minha formação. Até que, ao me distanciar espacialmente de meu contexto de pesquisa-moradia, comecei a dar sentido à grafia de meus diários de campo e a entender que não havia como fragmentar e separar o que sempre estive em relação, ou melhor, o que nunca estive separado. Foi somente após um certo amadurecimento reflexivo que conectei posições assumidas e

relações estabelecidas ao longo dos últimos dez anos com o que meus diários de campo teimavam em dizer.

Durante os últimos dez anos realizei trabalhos de campo em várias aldeias da região hidrográfica do Guaíba, como Cantagalo (*teko'a Jatai'ty*), Coxilha da Cruz (*teko'a Porã*), Itapuã (*teko'a Pindó Miri*), Lami, Lomba do Pinheiro (*teko'a Anhetenguá*), Capivari, antiga aldeia de Torres, Passo Grande (*teko'a Ñuu Poty*), Petim/Arasaty e Estiva (*teko'a Ñuundy*). Nessas três últimas, permaneci períodos mais longos e, de modo intermitente, mantive contato direto com seus moradores ou principais interlocutores entre os anos de 2008 e 2010. Conheci também outras aldeias, onde permaneci por dias ou semanas, como as de Estrela Velha (*teko'a Ka'aguy Porã*), Guarita, Pacheca e Riozinho.¹⁶

As gravações de áudio não são o forte de meus registros etnográficos. Conto com uma dezena delas, realizadas sobretudo com os interlocutores chefes, que, apesar da oratória treinada, ficaram tão pouco à vontade com o uso de um gravador quanto as pessoas pouco habituadas em falar com um Juruá. Entre essas poucas gravações, há uma longa que registra a fala de Pará sobre como viviam os Mbyá “no tempo dos antigos” e da qual Yva traduziu algumas partes para que eu pudesse melhor descrever a criação do mundo por Kuaray e Jachy, os gêmeos míticos. Pará é uma anciã que dizem ter mais de 100 anos, mãe de Kerechu e avó de Yva. Portanto, são meus diários de campo e caderninhos de lembretes, constituídos por uma escrita afetada, a fonte principal de anotações advindas de observações e escuta.

Os registros fotográficos tampouco são em grande número, mas são consideráveis se comparados aos de áudios. O fato de as pessoas mbyá não se oporem nos dias de hoje à fotografia não quer dizer que fiquem completamente à vontade quando em cena uma câmera (os mais velhos, principalmente). Porém, gostam muito de ver fotografias de parentes que moram em outras aldeias, assim como de recebê-las impressas. As melhores imagens que tenho advêm de dias em que emprestei minha câmera fotográfica para um jovem de Ñuu Poty. São imagens que tratam do que chamaríamos de “intimidade” e interessantes por revelarem o que lhes parecia instigante registrar. Porém, não trago as fotografias para este trabalho. Primeiro, porque não são de minha autoria; segundo,

¹⁶ Faço uso do nome em guarani-mbyá de alguns dos espaços territoriais. No decorrer do escrito, alguns desses *teko'a* serão referidos unicamente em guarani.

porque mereceriam um capítulo à parte e, antes de tudo, o consentimento de Kuaray Chunu.

Não tenho o domínio do dialeto mbyá, mas o compreendo relativamente bem. Tive aulas com Verá Tataendy em Ñuundy nos idos de 2003 e somente re-tomei estudos de forma mais sistemática no ano de 2012, em Paris. Nesse meio tempo, meus professores foram meus interlocutores que bastante se esforçaram para que eu aprendesse a linguagem hodierna das aldeias. E tradutores-traidores não faltaram em minhas estadias, sendo que dúvidas posteriores advindas de minhas anotações foram quase sempre sanadas por jovens escolarizados, que gentilmente me ajudaram a melhor compreender expressões e palavras. Conversas com anciãos e mulheres que não falavam o português foram mediadas principalmente por Yva. Ela não é tão afeita a traduções quanto os jovens escolarizados e é muito seletiva no que deseja traduzir para o português. Se, no início, isso me incomodava um pouco, já que idealizava uma tradução literal, depois me pareceu uma possibilidade ímpar poder contar com sua interpretação e adaptação ao português do que uma outra pessoa mbyá havia dito. Quando tais “traí(du)ções” forem de Yva, indicarei no texto.

Não vejo a interlocução em português como um problema. Há muitas palavras aportuguesadas que dizem muito da relação que os Mbyá estabelecem com os Juruá e também sobre como se apropriam e significam palavras que acabam por ganhar um novo sentido entre eles. O paradoxo é que somente ao ter o mínimo de conhecimento sobre o dialeto mbyá é que se pode perceber a lógica envolvida com o aportuguesamento. Porém, dependendo do interesse do pesquisador, é salutar ter atenção justamente no que dizem em português. Sempre que possível, quando as interlocuções se davam em português, tive interesse em saber como se referiam a dadas situações e ações em seu dialeto, mais precisamente em assuntos que nada tinham a ver com a interação com os Juruá, mas sim entre eles. Na escrita, trouxe os termos em guarani, contemplando a tradução que meus próprios anfitriões fizeram e os significados para elas que encontrei em dicionários, incluindo aqui o do jesuíta Montoya (1639 [1993], 1639 [2002], 1639 [2011]).

Este livro está estruturado em cinco capítulos. Neste primeiro e no segundo apresento os Guarani-Mbyá, situando o leitor em um breve resumo da história desse coletivo – contada pelos historiadores –, e descrevo os *teko’a* de Ñuundy,

Ñuu Poty e Arasaty com o intuito de fornecer uma imagem de como vivem e se organizam socialmente meus anfitriões. Ainda no primeiro capítulo introduzirei reflexões etnográficas que serão melhor trabalhadas no restante do livro.

O terceiro capítulo tem como objetivo tratar especificamente das relações entre mulheres e homens, a partir de um guarda-chuva teórico que tanto alimentará algumas considerações a esse respeito quanto incitará a retomada de questões no capítulo quatro; e também das relações dos Mbyá com os já de animais, através das armadilhas colocadas na mata e incorporações de qualidades bem-vindas na formação de corpos-pessoa, sobretudo de crianças. Ao final desse capítulo, retomarei o que deixei iniciado no capítulo dois, a saber, as relações entre os Mbyá e seus vizinhos proprietários de terra juruá.

O capítulo quatro é dedicado aos estados afetivos e ao imbricamento destes na noção de corpo-alma e pessoa, contribuindo para uma exacerbação de uma instabilidade intrínseca à qualidade humana na vida terrena. Por sua vez, no capítulo cinco voltarei à etnografia dos capítulos três e quatro com o objetivo de discutir a relação entre as mulheres mbyá e Jachy (lua), recorrendo à narrativa mítica de Pará sobre o porquê de comportamentos e atitudes considerados antissociais serem evitados na relação entre cônjuges. Trata-se do mito de criação do mundo, a partir do qual os Mbyá explicam como os gêmeos Kuaray (sol) e Jachy (lua) criaram o que nos dias atuais alimentam a vida mbyá.

No sexto e último capítulo é a morte de Karaí Tataendy, criança de cerca de dois anos de idade, que me levou a recuperar considerações sobre estados afetivos e tensões etnográficas, bem como a discorrer sobre a relação entre vivos e mortos. Os mortos são uma espécie de um Outro próximo não aproximável. Toda sorte de investimento é feita para que se mantenham longe dos parentes vivos, sendo muitas vezes motivadores de mudanças de famílias inteiras para outras aldeias. A esse respeito, têm-se o *jepotá* – o ser no qual se transforma quem se deixa capturar pela perspectiva de um Outro ou, em outras palavras, quem se deixa desejar por um Outro –, e o *ekoviakue* – “aquele mesmo que voltou”, como traduziu Yva –, sobre os quais traçaremos ainda reflexões sobre as implicações de uma natureza instável e sobre a noção de pessoa mbyá.

No epílogo tentei retomar o que tratei como relevante ou o que, por desatenção ou descaso, deixei solto ou à mercê de interpretações dúbias. Por certo que tal intento foi uma mera pretensão, pois se o tempo é mais uma relação

que uma fatia matemática, possivelmente não tive como dar conta, espero que somente por ora, de uma autocrítica pormenorizada.

1.2 Espaços territoriais mbyá e a cidade juruá

O contexto etnográfico apresentado neste livro tem como referência a região hidrográfica do Guaíba, na qual mora a maioria dos Mbyá que conheci no decorrer dos últimos anos. Transito ao longo das narrativas por outros lugares à medida que meus principais interlocutores circulam, assim como faço menção a aldeias muito presentes em suas memórias. Os Guarani-Mbyá deslocam-se com bastante frequência, e sua rede de parentes é tão particularmente tecida e distribuída quanto seu território, conforme poderemos observar nas próximas páginas. Entre outras questões, tratarei de apresentar quem são e onde vivem.

Os Mbyá nos estudos de etnologia e nos escritos históricos

Habitantes da costa leste do território ameríndio quando da chegada dos portugueses, os coletivos falantes de tupi-guarani foram os primeiros a sofrer as consequências da colonização. A grande maioria foi dizimada ainda no primeiro século do encontro forçado. Desde então, são inúmeras as informações produzidas sobre seu modo de vida, a começar pelos escritos de cronistas, exploradores e religiosos.¹⁷ Entre esses coletivos, encontram-se os Mbyá, habitantes de uma faixa territorial extensa, hoje circunscrita aos Estados-Nações da Argentina, Brasil, Paraguai e Uruguai e classificados linguisticamente como pertencentes ao tronco Tupi. Em segundo lugar, conforme dados do Instituto Socioambiental (2016), os Mbyá no Brasil, em 2008, somavam cerca 7.000 pessoas; no Paraguai, 14.887, segundo censo datado de 2002; e, na Argentina, 5.500, a partir de dados do ano de 2008. Em comparação com os outros subgrupos guarani, Chiripá e Kaiowá, os Mbyá são os menos numerosos. Em função da significativa mobilidade de pessoas e famílias por seu alargado território, há uma certa dificuldade de contá-los.

¹⁷ Como Ruy Díaz de Guzmán (1836), Auguste Saint-Hilaire (1999), Hans Staden (2008), Jean de Léry (1880), entre outros.

Tampouco houve, até o momento, esforço por parte dos países circunscritos ao seu território em uniformizar o método e o período de coleta de dados populacionais. Atualmente dados confiáveis sobre a população mbyá no Rio Grande do Sul são fornecidos pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), antiga Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), ainda que circunscritos somente até o ano de 2007, quando se iniciou a sistematização desses.

Se, no início do século XX, Curt Nimuendajú já afirmava que os Guarani eram tão conhecidos que escrever sobre eles talvez fosse supérfluo (1987, p. 3), é de se imaginar que quase nada mais restasse a se dizer um século depois. Apesar disso, há vinte e nove trabalhos acadêmicos, entre teses e dissertações, defendidos somente em cinco Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social, no Brasil, entre os anos de 2002 e 2012, sobre os coletivos guarani (Mbyá e Chiripá), excluindo-se os Kaiowá.¹⁸ É uma quantidade significativa. Não sei se o fato de os Guarani estarem próximos fisicamente de grandes centros urbanos – e, por consequência, de Universidades e de pesquisadores – tem facilitado a logística do trabalho de campo ou se têm nutrido boas reflexões para etnologia. Os “objetos” de tese, por vezes, acompanham a dinâmica do coletivo em foco, e, mesmo que muitos deles estejam amparados em temas já clássicos pela reincidência de atenção de estudiosos passados, extrapolar as fronteiras dessa quase província guarani, como disse Viveiros de Castro (1986), constitui tarefa há pouco levada a cabo. Essa quase província, quando vista a partir de um contexto de pesquisas tupi-guarani, advém do caráter particular das monografias sobre os Guarani, nas quais não somente as marcas do período missioneiro se fazem presentes, como também os interesses de pesquisa embebidos por cosmologia cristã, em uma possível retroalimentação antropólogo-nativo.

Léon Cadogan, em seus diversos artigos e ensaios publicados, sobretudo nas décadas de 1950 e 1960, sobre os Mbyá, foi a fonte primária para os trabalhos de Hélène e Pierre Clastres, que, por sua vez, foram decisivos para a

¹⁸ Refiro-me aos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social das Universidades Federais do Rio Grande do Sul, de Santa Catarina, do Paraná, do Rio de Janeiro (Museu Nacional) e da Universidade de São Paulo, e às dissertações e teses de: Arnt (2010), Barros (2003), Bonamigo (2006), Costa (2011), Dallanhol (2002), Ganz (2003), Gobbi (2008), Gonçalves (2011), Heurich (2011), Martins (2007), Mello (2008), Moraes (2010), Pires (2007), Pradella (2009), Prates (2009), Quezada (2007), Oliveira (2011), Oliveira (2004), Tempass (2005) e Vasconcelos (2011); e às teses de: Assis (2006), Barros (2011), De Rose (2010), Macedo (2010), Melo (2006), Montardo (2002), Pissolato (2006), Silva (2007), Silveira (2011), Soares (2012) e Tempass (2010).

etnologia ameríndia contemporânea. Cadogan soube se aproximar dos Mbyá, falando sua língua e envolvendo-se nas políticas indigenistas paraguaias, além de estabelecer contato com Alfred Métraux e Lévi-Strauss, na França, a fim de solicitar que enviassem alguns de seus alunos para estudar os Guayaki, antes que, segundo ele, desaparecessem em consequência do contínuo extermínio que vinham sofrendo. Foi por meio dessa rede que, sob o nome de “*mission* Clastres-Sebag”, em 1963, Pierre Clastres e Lucien Sebag desembarcaram no Paraguai e, acompanhados por Léon Cadogan, chegaram até a localidade de Arroyo Morotí. Alguns meses mais tarde, chegaria Hélène Clastres. Os Guayaki eram um dos subgrupos guarani do Paraguai, ou um dos “guaranizados”, que, nos dias atuais, figuram na memória mbyá como um de seus Outros.¹⁹ Ouvi, algumas vezes, durante meus trabalhos de campo, acusações de que este ou aquele era Guayaki, como forma de representação de uma má conduta ou mesmo no intuito de demonstrar que se tratava de gente comedora de carne humana. Pierre Clastres, em carta escrita a Lévi-Strauss em 10 de novembro de 1963, elencou três conclusões sobre os Guayaki, sendo a primeira delas que “culturellement, les Guayaki sont des proto-guarani”.²⁰

É de Pierre Clastres *Le grand parler: mythes et chants sacrés des Indiens Guaranis*, livro que apresenta uma coletânea de textos, tendo como base os escritos de Cadogan. Em sua introdução, o antropólogo observa que “poucos povos testemunham uma religiosidade tão intensamente vivida, vínculos tão profundos aos cultos tradicionais, vontade tão férrea de manter em segredo a parte sagrada do seu ser” (1990, p. 10). Palavras que ainda hoje reverberam com exatidão. Mas Pierre Clastres é conhecido na etnologia por conta de sua teoria de que sociedades das terras baixas sul-americanas seriam sociedades *contra* o Estado e voltadas *para* a guerra. As influências mútuas entre o casal Clastres podem ser percebidas a partir da primeira teoria de Pierre, a qual evidenciou seu interesse

¹⁹ Cadogan refere-se ao mito de origem dos Guayaki segundo os Mbyá: “En un principio los Mbyá y los Guayaki vivían juntos bajo el gobierno de Pa’i Rete Kuaray. Un día los Guayaki aparecieron en la danza ritual completamente desnudos y Pa’i enfurecido, los apostrofó con la sentencia: Guajaki, java mokera!, dispersándolos por la selva. Es por ese motivo que viven errantes y salvajes hasta el presente” (1997, p. 138).

²⁰ Durante meu estágio doutoral no Laboratoire d’Anthropologie Sociale (LAS – Collège de France/CNRS/EHESS), em Paris, tive acesso às cartas trocadas entre Pierre Clastres e Lévi-Strauss, que remetem ao período em que o jovem etnólogo encontrava-se no Paraguai, as quais transcrevi e, futuramente, penso em lhes dar a devida atenção.

por uma filosofia política em que se destaca o chefe sem poder, aquele que ocupa um lugar de chefia justamente para que se possa fazer controlar e não o contrário, e que foi desenvolvida em vários artigos compilados em *A sociedade contra o Estado*. Nela, o profeta figura como personagem insurgente e, no trabalho de Hélène Clastres, *A Terra Sem Mal*, acontece uma realocação de atenção: o profeta ganha magnitude e devém importante em uma análise a partir da qual se pode deduzir que a separação entre o político e o religioso é delineada tenuamente.

Outra referência na guaraniologia é Bartomeu Melià, que, entre outros escritos, publicou *O Guaraní: uma bibliografia etnológica* com outros dois autores²¹ e que pretendeu, em 1987, dimensionar a produção bibliográfica sobre esse coletivo em um livro que conta com mais de 400 páginas de referências bibliográficas. Melià também se nutriu das ricas anotações de Cadogan, as quais o ajudariam a formular suas reflexões sobre a importância da palavra entre os Guaraní. Assina o prólogo de *Ywyra Ñe'ery: fluye del árbol la palabra*, publicado em 1971 por León Cadogan, sob o título “Hacer escuchar la palabra”, ressaltando que deu atenção à importância da oratória e da religiosidade guarani, tema que pautaria bibliografias concomitantes e subsequentes às suas.

Egon Schaden escreveu, no início da década de 1960, *Aspectos fundamentales da cultura guarani*, que, apesar de imbuído pela perspectiva da aculturação, é rico em dados de campo e em informações sobre os Guaraní. Em diálogo, assim como os citados anteriormente com León Cadogan, o outrora professor da Universidade de São Paulo (USP) apresentou um quadro geral sobre a cultura e o suposto processo de aculturação então vivido por esses indígenas, registrando mudanças e alterações na vida material, de subsistência e de práticas rituais. Veio de Schaden também a nomeação das três parcialidades guarani, a saber, Chiripá, Kaiowá e Mbyá. De um modo ou de outro, todos esses autores se reportaram ao jesuíta Montoya e ao fundador da guaraniologia moderna, Curt Nimuendajú, circunscrevendo, assim, a cadeia de principais referências.

Em comum, embora Cadogan tenha fugido da temática em si e Schaden se deteve em esquadrinhar a aculturação enquanto ângulo interpretativo da cultura guarani, abordaram a prática dos deslocamentos, embasados por debates acerca da religião e da política indígena. Hélène Clastres – fortemente influen-

²¹ Melià, B., Saul, M., Muraro, V. (1987).

ciada por Métraux, que inicialmente dirigiu seus estudos e de seu marido Pierre – dedicou sua tese de doutorado à investigação sobre a relação entre religião e migração, postulando, finalmente, o termo profetismo ao invés do até então messianismo utilizado por Métraux. Com uma maior definição do termo, que não tão definido estava nos escritos de Métraux, apesar de diferenciar movimentos indígenas de movimentos “misturados”, Hélène Clastres concebeu o profetismo como uma resposta aos chefes políticos, ao poder eminente da unidade e à ameaça dos brancos. Por isso, há busca pela Terra Sem Mal, como recusa à aceitação do poder cristalizado e ao Estado, e à cataclismologia, evento presente desde o livro de Nimuendajú, *As lendas de criação e destruição do mundo*.

Etnografias recentes dão continuidade ao tema dos deslocamentos, não mais se detendo em discussões bipartidas entre política e religião, mas sim explorando relações de parentesco e xamanismo, de modo a deslocar a problemática para um outro prisma. Tais estudos remontam a Métraux o primeiro esforço em estudar as migrações tupi-guarani, especialmente tupinambá e guarani, em consonância com os escritos de cronistas dos séculos XV e XVI, e a Nimuendajú o profetismo e o interesse pela concepção de alma entre os Guarani, tema que abordarei no quarto capítulo.

Também no próximo capítulo adentrarei especificamente na literatura sobre os Guarani-Mbyá tomando referências de etnografias recentes, como as teses de doutorado de Valéria Assis (2006), Flávia Mello (2006), Elizabeth Pissolato (2006) e as dissertações de mestrado de Gustavo Pradella (2009) e Guilherme Heurich (2011). Contudo, antes, faz-se imperativo notar que se Nimuendajú teve significativa importância para os estudos de Métraux, Cadogan e Schaden, desenhando uma nova geração de guaraniólogos brevemente anterior ao casal Clastres, é a tese de Viveiros de Castro, *Araweté: os deuses canibais*, que aproximou os Guarani – e impele etnógrafos a aproximá-los – de uma metafísica tupi-guarani e de temas pertinentes à etnologia ameríndia em geral, traçando um outro rumo para reflexões etnográficas ao sustentar a categoria de pessoa como um meio de aproximação de uma “forma” tupi-guarani. O trabalho de Hélène Clastres é esteio para suas reflexões: Viveiros de Castro argumentou a importância de se atentar para uma fluidez em termos de organização social e para uma densa discursividade cosmológica entre os Guarani (1986, p. 112),

postulando que, se há um tema insistente nas descrições sobre os Tupi-Guarani, esse é expresso pela palavra ambivalência.

Interessa-me particularmente essa observação, pois tomo, de início, a ambivalência como fio condutor para explorar noções de corpo e pessoa desde uma leitura dos estados de ânimo mbyá e também para pensar a relação com o Estado brasileiro, ou melhor, com as agências-pessoas estatais, que, constituídas a partir de um poder flutuante, assimétrico, incita os Mbyá a “dançarem” à luz de interesses seus. A ambivalência, se tomada como sinônimo de instabilidade, está presente também na relação mbyá com seus espaços existenciais, especificamente os ditos acampamentos, que veremos a seguir. São eles, em algumas situações, desprovidos de investimento por parte do coletivo na construção da *opy* justamente por considerarem que a acentuada instabilidade, fruto da relação hostil com alguns proprietários juruá, ameaça uma presença de longa duração.

Por ora, voltemos ao que diz Viveiros de Castro sobre a presença da palavra ambivalência na literatura etnológica:

Já se disse que a atitude dos Guarani face à morte era ambivalente (Schaden, 1962: 133); que o papel do xamã era objeto de uma avaliação ambivalente (Wagley, 1976; Baldus, 1970: 401); que o prisioneiro de guerra Tupinambá encarnava uma ambivalência e uma contradição (Huxley, 1963: 287); que o mundo natural e sobrenatural ofereciam um caráter ambivalente do ponto de vista da Sociedade (Kracke, 1983: 34-5); que o lugar da chefia ou da autoridade era essencialmente ambíguo (Kracke, 1978: 71), por fim, e sobretudo, que a ambivalência é constitutiva do humano, ou do estado cultural (H. Clastres, 1978: 93-97). (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 113-114).

Fausto propõe a linguagem da maestria como uma reflexão sobre a instável relação entre a produção e o solapamento do poder, enquanto crítica à concepção de poder clastriano e ao termo controle. O autor postula que a ambivalência existe na dobradiça entre quem é a causa e quem é o agente em situações, a exemplo das vividas pelo guerreiro araweté ou o curador parakanã (2004, p. 342-343). Denomina também como instabilidade constitutiva o estado, generalizado na Amazônia, de assimetria na dominação, em que não se advoga a predação por inteiro, predando sem prever a eliminação completa da outra subjetividade em jogo.

Viveiros de Castro atenta para a recorrência do termo ambivalência, como vimos, e também para a armadilha que advém de seu uso como explicação para o canibalismo entre os Tupi-Guarani, dizendo que ela mais atrapalharia do

que resolveria, e que se trataria de uma condição intrínseca à sociedade. No entanto, no decorrer de sua tese, a ambivalência aparece na descrição, na maioria das vezes expressa por estável/não estável, sobretudo quando em cena a noção de pessoa. Ainda no final deste capítulo adentrarei nos prováveis sentidos dados pelos Mbyá às relações assimétricas estabelecidas com os Juruá, levando em conta as instabilidades de seus estados afetivos e como tais estados são agenciados nessas relações.

1.3 O delinear das fronteiras estatais

Proponho-me neste tópico a situar o panorama histórico de presença guarani na região platina, de modo mais amplo, alinhando a historiografia à etnografia que realizei entre os Guarani-Mbyá da região do Lago Guaíba.

As alianças locais entre os atuais proprietários de terra e os indígenas foram deveras importantes para que estes últimos pudessem permanecer se não em seus próprios territórios, ao menos, próximos a eles. Sucessivas guerras, envolvendo interesses divergentes entre as coroas Espanhola e Portuguesa, no início da colonização europeia, desenharam as fronteiras do sul do Brasil. A imposição de fronteiras estatais aos Guarani forçou-os a se adequarem durante muitos anos à oferta disponível de espaços.

Comparando a região do extremo sul do atual Brasil com outras regiões da América portuguesa, Portugal, tardiamente, investiu no seu povoamento. As primeiras tentativas de estabelecimento ao sul da América partem de comerciantes portugueses instalados em Buenos Aires logo após a fundação definitiva da cidade, em 1580 (CANABRAVA, 1944). Depois de décadas atuando no comércio de Buenos Aires, muitos portugueses foram expulsos por Decreto Real em decorrência do fim da União Ibérica.²² Anos mais tarde, em 1680, com financiamento de negociantes instalados na praça do Rio de Janeiro e com apoio logístico e material da metrópo-

²² O rei de Portugal Don Sebastião morreu em 1578 sem deixar descendentes diretos. Então, pelas políticas de casamento, Portugal uniu-se à Espanha, formando a chamada União Ibérica (1580-1640). Durante os 60 anos da União Ibérica, o Tratado de Tordesilhas, firmado em 1494, em consequência da chegada de Cristovão Colombo ao Novo Mundo, que estabelecia a divisão do ainda desconhecido continente americano entre Portugal e Espanha, deixou de fazer sentido, possibilitando que espanhóis e portugueses pudessem circular livremente pelo território das duas coroas.

le, Portugal fundou a cidade de Colônia do Sacramento na margem esquerda da foz do Rio da Prata, em frente a Buenos Aires (PRADO, 2002).

A desembocadura do Rio da Prata tornou-se, então, um ponto estratégico à época. Através do Rio da Prata, navegava-se pelo interior do continente sul-americano, possibilitando a aproximação com as minas de prata de Potosí, com a cidade de Lima, capital do Vice-Reino do Peru (em 1776 o Vice-Reino dividia-se em Vice-Reino do Peru, com capital em Lima, e em Vice-Reino do Rio da Prata, com capital em Buenos Aires), e com a próspera cidade de Assunção. Além disso, pelo Rio da Prata escoavam toneladas de prata retiradas de Potosí. Portanto, controlar a navegação do Rio da Prata significava reter uma grande quantidade do valioso metal.

Concomitantemente a esse processo, jesuítas a serviço da Espanha passaram a desenvolver aldeamentos de indígenas guarani na chamada Província do Paraguai (atual sul do Paraguai, nordeste da Argentina e noroeste do Rio Grande do Sul) e no Guairá (atual oeste dos estados do Paraná e do Mato Grosso do Sul). No período do Vice-Reino do Peru, o atual território do Rio Grande do Sul era denominado Província do Tape, e as Reduções do século XVII estavam no centro do estado, ao longo dos rios Jacuí e Ibicuí. No período do Vice-Reino do Rio da Prata, as configurações espaciais sofreram alterações. Guairá e Tape são contemporâneas temporalmente.

Esses aldeamentos, chamados de Missões ou Reduções, das últimas décadas do século XVI até meados do século XVII, foram acossados por bandeirantes paulistas e por *encomenderos* de Assunção. A partir de 1641, após a vitória guarani sobre os bandeirantes na Batalha do *M'Bororé*, quando a legislação espanhola passa a ser mais firme contra a atuação de tais *encomenderos*, as Missões Guarani passaram por um grande estágio de desenvolvimento, no qual prosperava a produção agropecuária e manufatureira; também, em especial, a produção de gado vacum, o cultivo de erva-mate e a confecção de produtos têxteis.

O século XVIII é um período de profundas mudanças nas políticas expansionistas das Coroas Ibéricas. As Reduções missioneiras, a Guerra Guaranítica,²³

²³ Uma das cláusulas do Tratado de Madrid preconizava a entrega da Colônia do Sacramento, por parte de Portugal, para a Coroa espanhola, e esta entregaria, em contrapartida, a região das Sete Reduções Orientais do Uruguai. Essa cláusula previa que os indígenas teriam o prazo de um ano para desocupar a região. Diante da recusa e da resistência de milhares de indígenas guarani, entre 1754 e 1756 travou-se

a Guerra do Paraguai, as Revoluções Farroupilha e Federalista são alguns dos eventos marcantes ocorridos ao longo do tempo. Em sua grande maioria, os Guarani foram arregimentados para lutarem nas guerras e também para se fixarem nas Missões. Outros conseguiram sobreviver em regiões já colonizadas por brancos através de alianças locais/circunstanciais, a exemplo do que se pode observar nos registros de batismo, nascimento, óbito e de polícia envolvendo indígenas guarani na região de Porto Alegre, Guaíba e Barra do Ribeiro (municípios do Rio Grande do Sul).²⁴ Outros ainda conseguiram resistir às Reduções jesuíticas e às guerras escondendo-se nas matas de floresta atlântica na região da fronteira entre Argentina e Paraguai. Sobre estes, estudos históricos indicam que os Mbyá contemporâneos descenderiam dos “índios monteses”, assim denominados no período colonial. O adjetivo advém de *montes* (em espanhol), do local de mata no qual esconderam-se dos invasores juruá. Depois, em estudos como os do paraguaio Cadogan (1997) e nos escritos sobre as viagens às Missões argentinas de Ambrosetti (1895), foram associados aos “Caingua”, denominação provavelmente advinda de *Ka’agüy* (mata, floresta em mbyá), que habitavam o Paraguai no século XIX.

A permanência mbyá, nas últimas décadas, em *teko’a* como Ñuundy, Arasaty e Ñuu Poty tornou-se possível devido às alianças com moradores do entorno, manifestadas em trocas de favores, doação de alimentos e roupas, ocasionando uma convivência relativamente tranquila. Observa-se uma discursividade recorrente por parte dos Juruá, vizinhos às ocupações, ao afirmarem que os Mbyá não incomodam e não costumam desencadear conflitos. Também enfatizam que os Mbyá não afrontam e não contrariam as orientações dos Juruá, sendo “respeitosos” aos domínios das cercas. O fato de se manifestarem como cordiais em relação aos Juruá não implica a aceitação de restrição de uso do espaço, reconhecido por esses como seu território ancestral, e nem de concordância com o pensamento dos brancos. No dia a dia do trabalho de campo e a partir de uma escuta atenciosa, é possível compreender que as narrativas nativas em espaços públicos – e quando o interlocutor juruá não é reconhecido como aliado

a chamada Guerra Guaranítica, quando lusitanos e espanhóis atuaram conjuntamente contra a insurgência indígena.

²⁴ Pesquisa realizada em arquivos pelo historiador César Pereira em razão de estudos de identificação e delimitação de três Terras Indígenas Mbyá-Guarani.

– apontam para esse trato amistoso e de “respeito”,²⁵ ao passo que as práticas de uso e manejo do território, apesar de cercados, fazem-se presentes no cotidiano do *teko’a*. Sabem os Mbyá que essas alianças são circunstanciais e importantes para o acesso aos recursos ambientais e para as interações com alteridades não humanas. Assim, valem-se de estratégias que garantem o acesso, mesmo que parcial, como trilhas por dentro da mata ciliar para alcançar vertentes d’água, colocar *mondéu* e *mondepi* (armadilhas para capturar animais), ou coletar material para artesanato e ervas medicinais.

Uma cartografia elaborada a partir de dados arqueológicos indica a presença guarani na região desses atuais *teko’a* há pelo menos mil anos.²⁶ Oriundos da Amazônia, segundo a tese mais aceita, grupos guarani teriam chegado à região da bacia platina através de seus afluentes Paraguai, Paraná, Uruguai há aproximadamente dois mil anos, ao adentrar na região do rio Jacuí, que atravessa o atual estado do Rio Grande do Sul.²⁷ Ocuparam as margens dos rios, ricos pela cobertura da mata atlântica, tal como em prática na ocupação territorial atual. O mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú aponta a presença guarani na região no século XX. É certo que podemos recuar no tempo e argumentar que a presença guarani na região é milenar, mas se não o faço exaustivamente neste trabalho é porque fuge do meu intento, circunscrito a ressaltar que o contexto hidrográfico do Guaíba é hoje tão povoado pelos Mbyá quanto já fora em outros momentos da história, tanto por eles quanto por outros grupos (como Kaingang, Charrua e Minuano).

Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul, Estado mais meridional do Brasil e que faz fronteira com o Uruguai e a Argentina, desde sua fundação, no final do século XVIII, conta com a presença e o trânsito de coletivos ameríndios. Por terem sido forçados a recuar da costa para resistirem à presença branca no interior da região, são poucos os registros oficiais antigos em que constam o etnônimo guarani grafado. De um modo geral, são escassos os estudos de história

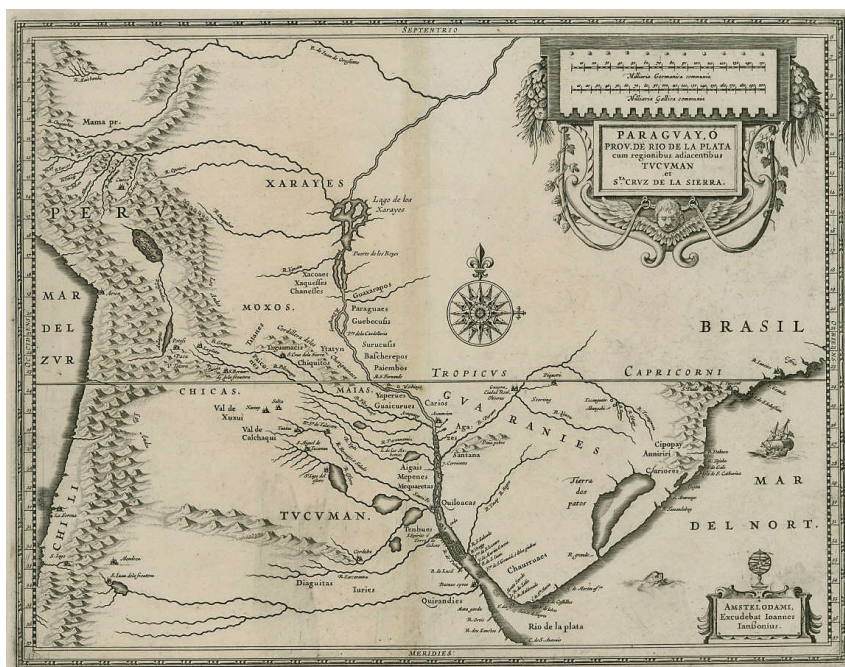
²⁵ As aspas são utilizadas aqui para palavras e frases ditas em português pelos Mbyá, bem como para palavras e frases ditas por interlocutores brancos, conforme sublinhei nas primeiras páginas deste livro.

²⁶ Para melhor entender essa discussão, sugiro os trabalhos de Métraux (1927), Brochado (1984), Noelli (2000) e Fausto (2001).

²⁷ A publicação feita em 1991 pelo Instituto de Pesquisa Anchieta, a nº 5 da Série “Documentos”, intitulada *Arqueologia do Rio Grande do Sul: pré-história do Rio Grande do Sul*, aborda essa discussão arqueológica.

indígena que contemplem a participação nativa na construção territorial, política, econômica e cultural do estado do Rio Grande do Sul. A situação tornou-se mais crítica principalmente a partir da segunda metade do século XVIII. Devido à derrota sofrida pelos Guaraní missioneiros na guerra de 1754-56 e em razão da expulsão dos jesuítas dos territórios espanhóis em 1768,²⁸ as informações em registro escrito sobre a presença indígena se tornaram esparsas. Embora espanhóis e portugueses entrassem em contato mais frequentemente com os indígenas missioneiros ou com os chamados “infieis” e, por conta disso, os registros escritos referentes ao período das missões sejam mais abundantes, a presença nativa na região em cena também foi, embora em menor quantidade, registrada durante os períodos colonial, imperial e republicano.

Mapa 2 – Paraguay e Província do Rio da Prata com as regiões adjacentes de Tucuman e Sta. Cruz de la Sierra, 1630.



Fonte: Image Collections; The John Carter Brown Library – Brown University.

²⁸ Em se tratando de historiografia gaúcha, durante muitas décadas somente dois autores dedicaram apenas um capítulo para o período posterior aos jesuítas. Estes foram: Porto, A. (1954) e Teschauer, C. (1922).

Os primeiros registros escritos pesquisados provêm de mapas de viajantes/exploradores. Uma das principais características dos primeiros mapas europeus na América, se comparados aos mapas produzidos a partir do final do século XVIII, é o fato de registrarem as populações indígenas da região com base em seus etnônimos. Os europeus tinham a preocupação em nomear os nativos, em identificá-los, a fim de estabelecerem acordos e alianças para obterem sucesso com a colonização.²⁹ Os Guarani são também conhecidos nos escritos históricos como Arachanes (Guarani, moradores da região de Arasá, margem oeste da Laguna dos Patos, segundo a documentação jesuítica castelhana do século XVII) ou Patos (denominação portuguesa, também do século XVII, aos Guarani habitantes da Laguna dos Patos, à qual emprestaram seu etnônimo), Carijós (denominação portuguesa, dos séculos XVII e XVIII, aos Guarani habitantes do litoral atlântico desde o atual Rio Grande do Sul até o Vale do Ribeira, no atual estado de São Paulo) e Tapes (sinônimo português para Guarani do atual Rio Grande do Sul, que é utilizado principalmente nos séculos XVII e XVIII, períodos em que o território do Rio Grande do Sul foi denominado Província do Tape, como referido, que significa caminho em Guarani).

²⁹ Identificar possíveis aliados era uma estratégia europeia para o sucesso da empresa colonizadora não só na América. Nas palavras de Russel-Wood (1998, p. 16), o Império Lusitano foi construído “com e não isoladamente contra os povos com os quais [os portugueses] entraram em contato”.

2. Viver na estrada

Neste capítulo atento para a composição das aldeias onde realizei grande parte da etnografia, além de fornecer um panorama geral do histórico de ocupação e da situação fundiária em que se encontram.

2.1 *Teko'a* Ñuundy

Situado no quilômetro 116 da rodovia RS-040, sentido Porto Alegre-litoral, na margem esquerda da estrada, o *teko'a* Ñuundy é principalmente constituído pelas filhas do casal Verá Chunu e Kerechu, seus maridos, filhos, filhas, netos e netas. Pode-se ter acesso à Ñuundy por meio de linhas de ônibus da empresa Palmares, que faz diariamente o trajeto entre Porto Alegre e o litoral do Estado do RS. São sete hectares de uma área pertencente à Prefeitura de Viamão que, desde o ano de 2012, está em estudo pela FUNAI para fins de identificação e delimitação como parte do processo de reconhecimento territorial. Entre os anos de 1996 e 1997, quando famílias indígenas recém-chegadas do interior do Estado ocuparam a localidade de Pimenta, próxima ao Posto de Pedágio de Viamão, o então chefe político Chunu e indigenistas demandaram que a atual área fosse cedida para que o coletivo pudesse construir suas moradias.

No ano de 1998, foi autorizado pelo então Prefeito de Viamão que os indígenas ocupassem a localidade da “estiva”. O deslocamento dessa família extensa pode ser visto a partir de dois momentos: a vinda de Yva e de seu marido Chunu

(1996), e, dois anos mais tarde, a vinda de seus pais, Verá Chunu e Kerechu (1998), com o restante de suas filhas e genros. O que lhes é particular nas relações de parentesco são as alianças por casamento de mulheres guarani com homens kaingang e juruá, evento realmente raro entre os Mbyá. Foi em Yvypurundy (antiga aldeia próxima a Monte Caseros, na região de Lagoa Vermelha/RS) que Kerechu e Verá Chunu se conheceram. Ela já havia dado à luz uma criança (que foi morta ao nascer), estando grávida de outra, Pará Reté, fruto de um relacionamento com um branco e que foi criada por Verá Chunu como filha.

Devido ao contexto de aldeamentos e por conta da aliança de Kerechu com Verá Chunu, que é Chiripá, acabaram por compartilhar o espaço territorial com os Kaingang. Na região norte e nordeste do estado do Rio Grande do Sul, onde se localiza a maioria das terras indígenas hoje demarcadas, muitas delas anteriormente criadas enquanto aldeamentos pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), foram esteio compulsório para famílias kaingang, guarani e, principalmente, chiripá. Yvypurundy era uma localidade de ocupação mbyá, próxima a um aldeamento ocupado por família kaingang e chiripá, Monte Caseros. Em razão dessa aliança por casamento e pela instabilidade da ocupação mbyá frente a interesses de proprietários juruá, a família extensa mbyá transitou por aldeamentos chiripá e kaingang. Apesar disso, Pará, mãe de Kerechu, se deslocou nessa mesma ocasião para a outra margem do rio Uruguai, para a Argentina, mais especificamente para a localidade de Pipiri Guaçu. Essa aldeia é habitada por parentes de Kerechu, e Yva viaja com frequência para tratar suas dores de cabeça com o xamã Nereu, seu “tio”, filho de uma irmã de sua avó Pará. Segundo conta, somente sua intervenção tem a capacidade de curar suas doenças, que se resumem, na maioria das vezes, a manifestações de fortes dores de cabeça.

No *teko'a* Ñuundy, encontra-se a única escola em território guarani da região hidrográfica do Guaíba que conta com níveis fundamental e médio. Até poucos anos atrás, o prédio da escola era singular e contrastava com as moradias feitas de madeira, barro e lona. Recentemente, foi também construído um posto médico para a então FUNASA e casas para os moradores. Através de uma ação do Ministério Público Federal, da FUNAI e da Companhia Estadual de Energia Elétrica (CEEE), foram construídas casas de alvenaria para as cerca de sete famílias. Muitas foram as transformações na estrutura física da aldeia entre os anos de 2003 e 2010 – período esse que acompanhei – motivadas pelo empe-

nho de lideranças jovens em angariar investimento de agências estatais. Com a morte de Chunu, chefia política, o posto de cacique alternou de lugar sucessivas vezes até estabelecer-se por algum tempo na figura de seu filho mais velho, Verá Chunu. Yva assumiu importante participação à frente de demandas, como reconhecimento territorial, presença de posto de saúde e escolarização nos níveis fundamental e médio, mas a chefia reconhecida manteve-se sempre em mãos masculinas.

A conformação dessa aldeia é instigante para pensar as relações entre mulheres guarani e Outros, como homens juruá e kaingang. Kerechu casou-se com Verá Chunu, que é chiripá. Antes, havia engravidado duas vezes de um Juruá, um “colono” como se referiu a ele.³⁰ A primeira criança foi morta ao nascer, e a segunda, como já disse, foi criada como filha por Verá Chunu. Essa filha, Pará Reté, é casada com João, que também é Juruá. Na Guarita, particularmente na aldeia do Toldo, os pais de João eram posseiros de uma pequena área e, em decorrência de seus prematuros falecimentos, suas crianças foram “criadas” junto aos Guarani. Assim como João, dois de seus irmãos se casaram com mulheres guarani.

As filhas de Kerechu, Yva e Jachuka, se casaram e tiveram filhos com homens kaingang: a primeira com Chunu, que por sua vez era filho de uma mãe kaingang (que também é filha de um pai guarani e uma mãe kaingang) e de um pai guarani (que tem pais guarani, mas cresceu na aldeia de Nonoai e foi adotado pela família de Cassemiro), liderança conhecida entre os Kaingang. Já a outra filha, Jachuka, casou-se com Fredi Pongué, homem kaingang que vive em Votouro, pai de seus filhos mais velhos. Hoje, estão separados, e ela é casada com um homem mbyá.

³⁰ Designação corrente no sul do Brasil para pessoas que são ou descendem de imigrantes italianos ou alemães, geralmente donos de pequenas propriedades rurais.

Fig. 6 – Yva e sua avó Pará, em Teko'a Jatai'ty, maio de 2008.



Fonte: acervo de Maria Paula Prates. Todos os direitos reservados.

Yva se relacionou com alguns homens desde que Chunu faleceu. O último deles, Luiz, era Juruá. Karaí Rataa, que é casado com uma irmã da mãe de Yva, certo dia foi ao centro da cidade de Porto Alegre e parou em um bar para beber. “Fez amizade” com Luiz, que estava sem ter onde morar, e o convidou a seguir com ele até sua aldeia na zona sul de Porto Alegre. Yva o conheceu em um “baile” no *teko’a* Jatai’ty e começaram a se relacionar longe dos olhos de Kerechu (mãe

de Yva). Por certo que ela estava a par da situação desde o início, mas evitou comentar até o momento em que uma das irmãs de Yva, Pará Reté, perguntou o que ela pensava a respeito disso. Como já esperado por todos, Kerechu manifestou-se contrária ao relacionamento com um homem juruá, mesmo após sua mãe, Pará, apoiar Yva. Luiz manteve-se morando em Itapuã por alguns meses e, segundo Yva, começou a “carpir” para o preparo de *kokue* (roça) de Kerechu. Mesmo assim, não ganhou o aval da *kunhã karaí* (xamã) como genro, conforme veremos em um dos capítulos seguintes. As alianças por casamento com homens juruá e kaingang são parte da trajetória dessa família extensa que passou por aldeias, nas quais talvez tenha sido favorável alimentar essas alianças. Nas gerações que sucederam a de Yva e suas irmãs, não há por ora registro algum de casamento com pessoas não guarani.

Por volta do ano de 1987, a rede extensa de parentes de Yva deslocou-se para a aldeia de Gamelinhas (localidade de Guarita), em função de recusa ao conflito com vizinhos juruá em Yvypurundy. Como Nair Pongué, sogra de Yva, morava nessa aldeia, encontraram como alternativa permanecer alguns meses no lugar. Na época, Pará já havia se separado de Atachĩ Mirĩ, pai de Kerechu, e se casado com Karaí Ñe'ëry, homem mbyá nascido no antigo toldo guarani de Santa Rosa (*teko'a Ka'arandy*). Eles não permaneceram muito tempo em Gamelinhas e ocuparam a localidade de Guajuvira, situada não muito longe desta. Deslocaram-se também de forma constante entre a Guarita, aldeia ocupada por Kaingang e Guarani no norte do RS, e a região de Misiones, na Argentina. Nos anos de 1990, com parentes de Karaí Ñe'ëry vivendo em Jatai'ty, região hidrográfica do Guaíba, deslocaram-se para essa aldeia, na qual enfrentam muitas dificuldades, como a seca e, em consequência, restrição de alimentos, motivo pelo qual migraram mais uma vez para o interior do estado do RS. Permaneceram longos anos na aldeia de Salto do Jacuí, região central desse mesmo estado, e, no ano de 2008, conheci-os na aldeia Jatai'ty.

O casal Verá Chunu e Kerechu, que estava em Gamelinhas, como acima registrado, deslocou-se no ano de 1989 para Terra Indígena (TI) Votouro, onde sua filha Jerá Poty, que faleceu em 1998, casou-se com Verá Tataendy, homem chiripá. Yva e suas irmãs contam que o deslocamento do restante de sua família para Ñuundy se deu em razão da morte de Jerá Poty, que ficara doente e morrera subitamente, deixando seus filhos pequenos. Dizem que ela foi alvo de um xamã kaingang e morreu porque se deram conta tardiamente de que estava enfeitiçada. Após esse evento, esse casal de anciãos e seus filhos Tupã Kuchuvi, Kuaray Endyju, Karaí Atachĩ, Pará Reté, Takuá, Pará Mirĩ e Jachuka, juntamente com seus maridos, mulheres e filhos, chegaram em Ñuundy em 1998.

Fig. 7 – Yva entre seus parentes da aldeia da Guarita, abril de 2010.



Fonte: acervo de Maria Paula Prates. Todos os direitos reservados.

Nas primeiras vezes em que estive no *teko'a* Ñuundy, ainda no ano de 2003, os irmãos de Chunu, Ricardo Pongué e Diego Pongué, assim como seus pais Tupã Mimby e Nair Pongué moravam no local. Suas casas, feitas de madeira, diferentemente das outras moradias, que eram de barro e capim santa-fé ou de taquara e lonas pretas, estavam localizadas no lado oposto do acesso principal, a poucos metros da RS-040. Ricardo Pongué era casado com Lúcia Pongué, mulher kaingang. Lembro-me que seus filhos tinham nomes guarani, dados por Pará quando ainda eram pequenos, seguindo os moldes de nomenclatura mbyá. Diego Pongué era casado com Jachuka Miri, com quem tinha duas filhas: uma delas, Ara Jera, que anos mais tarde se casou com Karaí Guyra, filho de Verá Tataendy e de Jerá Poty; e uma menina, Jera'i, deixada muito pequena para ser criada pelos avós, tendo em vista que sua mãe, Jachuka Miri, partiu para uma aldeia em Santa Catarina logo após se separar de Diego Pongué.

Brigas, desentendimentos e acusações mútuas de feitiçaria alternavam-se com curtos períodos de paz. Como minha relação próxima era com

Yva e algumas de suas irmãs, nunca tive um contato maior com os Kaingang moradores de Ñuundy, apesar de parecerem sempre abertos e dispostos a conversar. Muito mais, inclusive, que meus anfitriões mbyá. O fato é que, mesmo interessada em me aproximar deles, o que estava em jogo era a confiança então em gestação implicada em minha recente inserção junto à família de Yva. O casal Kerechu e Verá Chunu se deslocou para a aldeia de Itapuã no ano 2000, embora o restante de sua família permaneça em Ñuundy.

Em 2005, um pouco antes da morte de Chunu, aconteceu um sério desentendimento. A menina filha de Diego Pongué e Jachuka Mirĩ, que ficara sob os cuidados de seus avós, engravidou. Jera'i tinha pouco mais de 12 anos de idade. Nair Pongué não morava mais em Ñuundy, havia partido para a aldeia de Votouro há algum tempo e era Tupã Mimby quem se ocupava de cuidar da menina. Eu já havia sido informada que o “velho”, como Yva e suas irmãs chamavam Tupã Mimby, comportava-se de modo suspeito no tratamento dado à menina: levava e buscava da escola, coisa que ninguém fazia, pois todas as crianças circulam livremente pela aldeia, que é pequena; não a deixava brincar com as outras crianças; e não deixava que nenhuma das mulheres mbyá conversasse com ela, mantendo-a continuamente dentro da moradia. Quando ela ficou grávida, Tupã Mimby acusou Verá Chunu de ser o pai da criança, o que gerou a insurgência de sua mãe Yva e de todas as suas tias. Revidaram a acusação dizendo que estavam a par de que há meses ele “amansava” a menina.

Os termos *ambovy'a* ou *ñemboarakuaa* (amansar), utilizados para se referir à domesticação de animais, são empregados pelos Mbyá que conheço quando se reportam a situações como essa, que envolvem homens e jovens meninas. Não se trata de uma atitude deliberada e, quando evocada por mulheres, o sentido é de demonstrar que a menina foi forçada a manter relações sexuais com alguém. Na única vez que ouvi o termo de um homem, este argumentou que *ñemboarakuaa* seria “ensinar a menina a fazer sexo”, porque todas inicialmente seriam “ariscas”. Já o termo empregado por Yva, *(a)mbovy'a*, se trata, segundo o dicionário Dooley (1995), do verbo direto alegrar (*vy'a*, alegre). No entanto, foi também traduzido para o português por minha amiga como “amansar”.

O inverso não acontece: a iniciação sexual de meninos, na maioria das vezes, se passa com mulheres mais velhas, e o termo não se aplica. O que nos faz levantar a questão de o porquê da sexualidade feminina precisar ser “amansa-

da”, como se houvesse em cena algo a ser predado, capturado enquanto potência pelo masculino. Ou, em outras palavras, algo de animal e de selvagem no feminino.³¹

Os deslocamentos entre uma e outra aldeia dessa família extensa foram justificados, quando narrados por meus interlocutores, sobretudo por razões contingenciais, à exceção da vinda de Verá Chunu e Kerechu para Ñuundy. Como veremos no terceiro capítulo, Kerechu *nhemboaxy* (se fez doente, com “sentimento”) desde que sua filha Jerá Poty faleceu. As mortes repentinas e/ou trágicas costumam desencadear o abandono de um *teko’a*. Quando uma pessoa mbyá morre, existe o risco de que ela se transforme em *-jepotá* (processo de transformação), ameaçando parentes próximos. A possibilidade de “levá-los junto” faz com que seu coletivo de parentes mude de lugar, transitando por outras outras aldeias ou até mesmo territorializando outros espaços. Os estados afetivos dos parentes aumentam a suscetibilidade ao *-jepotá*. Como já mencionado anteriormente, autores como Curt Nimuendajú (1987), Egon Schaden (1962), Cadogan (1997) e Hélène Clastres (1978), observaram a ambivalência da pessoa mbyá.

Ãngue, alma de origem telúrica, terrena, e *ñẽẽ*, de origem divina, constituem a pessoa, e muitas são as prescrições e restrições alimentares, sexuais e morais para que *ãngue* não ganhe força em detrimento de *ñẽẽ*. Essa ambivalência constituinte da pessoa permite o *-jepotá*, evento desencadeado geralmente por encantamento sexual e que se dá quando a subjetividade de um ser se sobrepeõe à de outro. Comer carne crua, alimentar estados afetivos nocivos, como raiva (*pochy*), consistem em indícios de que a pessoa está assumindo um ponto de vista outro que não o seu. O *-jepotá* pode ser entendido como um processo, que tende a ser completado com a morte, a captura de fato daquilo que anima a pessoa.

³¹ No capítulo 5 abordarei as mulheres, na tentativa de situá-las desde situações em que são tomadas como um Outro nessa dobradiça da complementaridade descontínua entre feminino e masculino, bem como quando ameaçadoras, por serem portadoras de Outros, enquanto grávidas de gêmeos. Retomarei também as alianças por casamento de mulheres mbyá com homens kaingang e juruá que neste tópico descrevi, cercando a problemática sobre aberturas a potencialidades externas que tendem a se somar na constituição da pessoa.

2.2 *Teko'a Nñu Poty*

O *teko'a Nñu Poty* localiza-se na bacia hidrográfica do Guaíba, próximo ao arroio Passo Grande, e contava, à época dos trabalhos de campo, com três locais de ocupação: Divisa, Passo Grande e Flor do Campo. Lá habitavam duas famílias extensas, interdependentes entre si, as quais tinham por chefes políticos (*mburuvichá*) Verá Apu'a e Kuaray Jeju Mirĩ. No sentido norte-sul, do lado esquerdo da rodovia BR 116, avista-se o primeiro núcleo (km 315,5), configurado pela família de Tupã Kuchuvi Veve. São seis moradias, duas feitas de barro e as demais de taquara, onde vivem cerca de 25 pessoas. Dois quilômetros adiante (km 317,5), no mesmo sentido da BR, está o segundo núcleo de moradias, onde vivem Verá Apu'a e parentes. Localizada em sete hectares cedidos por um vizinho juruá, desde o ano de 2000, essa rede de parentes está constituída por aproximadamente 64 pessoas. Já na margem direita do sentido norte-sul, ainda na BR 116 (km 318,5), logo após a ponte sobre o arroio Passo Grande, localiza-se um terceiro núcleo de moradias, associado à rede de Verá Apu'a. Yva Tatachĩ, irmã de Verá Apu'a, vivia no local juntamente com suas duas filhas, um genro e netos.³²

A rede de parentes de Verá Apu'a agrega suas irmãs e a maioria de seus irmãos, incluindo também seus respectivos maridos e mulheres, assim como os filhos destes. Apenas seu irmão mais velho, Tupã Guyra Mirĩ³³, não estava vivendo em Nñu Poty. Kerechu Yva, a xamã, é a mãe de Verá Apu'a, e também vivia no local durante o período em que lá estive.

Os dois *kuéry* mantêm atividades produtivas independentes, além de tomarem decisões e estabelecem interlocuções com os Juruá de forma separada, de modo que territorializam um espaço contínuo, mas não a mesma "aldeia". Por força das convenções em nomear e registrar ocupações por parte de agências estatais, foram incluídos como se compartilhassem um mesmo espaço físico. Kuaray Jeju Mirĩ, filho de Tupã Jeju Mirĩ, é quem tomava a frente na interlocução com os Juruá, acompanhando reuniões e manifestando o interesse de seu coletivo sempre que demandado.³⁴

³² As moradias do local foram incendiadas no início do ano de 2010.

³³ Tupã Guyra Mirĩ, sua esposa Ará Jachuka e seus filhos também viveram durante muitos anos em Nñu Poty. Há pouco mais de três anos se deslocaram para Pacheca (Camaquã/RS).

³⁴ Esse *teko'a* foi impactado pela duplicação da rodovia BR-116, que fragmentou o espaço territorial, provocando deslocamentos dos indígenas para outros espaços.

A presença mbyá na região do arroio Passo Grande é de longa data. No ano de 2000, o atual proprietário de parte das terras onde se localiza o *teko'a* Ñuu Poty cedeu um pequeno espaço para a construção de moradias. Tal atitude se deu em virtude de sua avaliação de que os Mbyá viviam de modo “precário”, conforme palavras ditas por ele. Segundo Kuaray Mimby e Kondó, moradores de Arasaty, esse proprietário lhes disse à época em que moravam em Ñuu Poty: “eu comprei essa terra para o guarani mesmo”.

Observei que o uso e manejo do território extrapola os limites dos sete hectares ocupados com a anuência do proprietário juruá. Atividades rotineiras, tais como tomar banho (nos açudes), pescar, caçar, coletar ervas medicinais, coletar frutas, lavar roupa e louça, afora o uso desses espaços para *kokue* (roça), são realizadas fora dos limites estabelecidos verbalmente entre o proprietário juruá e os ameríndios. Ou seja, não há como não fazer referência a essa ocupação mbyá sem considerar que boa parte de suas possibilidades de subsistência que não a venda de artesanato advém da relação estabelecida com as terras que hoje são de titularidade do Juruá. Notei que a área na qual se encontrava o *kuéry* de Tupã Kuchuvi Veve, primeiro local referido na disposição dos núcleos de moradias e que está localizado na faixa de domínio da rodovia, utiliza a água advinda de um pequeno córrego circunscrito à propriedade em pauta.

Portanto, trata-se de uma ocupação muito antiga. Kuaray Mimby, que hoje está na aldeia no *teko'a* Arasaty, da qual tratarei no próximo tópico, viveu durante muitos anos nas proximidades da ponte sobre o arroio Passo Grande, onde Tupã Kuchuvi Veve e sua família construíram moradias. Segundo conta Kuaray Mimby, faz 19 anos que vive na beira da estrada. Entre as décadas de 1980 e 1990 viveu em Ñuu Poty. No ano 2000, mudou-se com mulher e filhos para a aldeia de Estrela Velha (região central do RS), incentivado pela desapropriação das terras locais por conta da instalação da hidrelétrica Passo Real. Acompanhados pela então coordenação do Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI), ocuparam o alto de um morro às margens do Rio Jacuí, mas desistiram alguns meses depois e retornaram para Ñuu Poty, sob o argumento de que era significativa a distância da estrada e de que o fato de terem sido levados no inverno inviabilizou um preparo imediato das roças. Ainda, Kuaray Mimby contou-me que não conhecia o lugar de outros tempos. Disse que reconheceu se tratar de uma “aldeia antiga” guarani, mas que estava acostumado a viver na beira da estrada. O fato é que não foi iniciativa sua se

deslocar. Ainda no ano 2000, ele e sua família se mudam para as proximidades da ponte sobre o arroio Petim, onde viveram até o ano de 2012.

Kuaray Mimby, sua mulher Yva Reté e seus filhos estavam no Ñuu Poty quando Verá Apu'a e seus parentes chegaram em 1996. Kuaray Mimby e sua família estavam onde atualmente vive o *kuéry* (coletivo) de Tupã Kuchuvi Veve, enquanto Verá Apu'a ocupou o espaço onde hoje está localizado o núcleo de moradias de Yva Tatachĩ. O local em que se encontra o ponto denominado como Flor do Campo³⁵ ainda não estava ocupado, considerando-se que é apenas no ano 2000 que o proprietário juruá concordou com a construção de moradias pelos Mbyá no local.

Os pais de Verá Apu'a chegaram ao *teko'a* motivados por um sonho de Kerechu Yva, no qual apareciam felizes vivendo longe de sua aldeia no Paraguai. Kerechu Yva e Karaí Rataa Jeju iniciaram a caminhada no Paraguai em direção à região sul do Brasil, passando por Guarapé e San Javier, em Misiones, Argentina. Logo atravessaram a fronteira, permanecendo em Caaró, perto de São Miguel das Missões (RS), por cerca de um ano, em 1995. De Caaró dirigiram-se até a “volta do Rio Jaguari Grande”, nas proximidades da cidade de Santiago (RS), desta vez permanecendo pouco mais de uma semana. A narrativa detalhada de Kuaray Endyju Mirĩ, *tovajá* (cunhado) de Verá Apu'a, destacou que o deslocamento aconteceu com a participação de todos os parentes que estão em Ñuu Poty nos dias atuais. Liderados pela xamã Kerechu Yva decidiram seguir até a aldeia da Pacheca e, no caminho, pararam na ponte sobre o arroio Passo Grande por terem encontrados famílias mbyá. Com o passar dos dias, Kerechu Yva identifica Ñuu Poty como sendo o *teko'a* sonhado.

Em 1997, a maioria do coletivo de parentes de Kerechu Yva seguiu para a aldeia da Varzinha em decorrência da hostilidade dos vizinhos juruá, que os intimidam e os repreendem agressivamente por estarem nas proximidades de suas propriedades. Tupã Poty, um dos filhos de Kerechu Yva e Karaí Rataa Jeju, entretanto, permaneceu no local. Tempos depois, cerca de “dez meses” segundo cálculos mbyá, o *kuéry* retornou para Ñuu Poty, momento em que Kuaray

³⁵ A designação do local como “Flor do Campo” é sugerida pela equipe da FUNAI que realizou estudos no *teko'a* em 2006: “O acampamento vinha até, nov/2006, sendo conhecido como Passo Grande. Devido à existência de uma área já demarcada para a etnia kaingang no RS assim nomeada, a coordenadora do GT argumentou que seria interessante que a área pretendida pelos Guarani tivesse outra denominação, evitando duplicidade” (Relatório Port. FUNAI Pres/1342-2006). Entretanto, Passo Grande refere-se à localidade, ao arroio, motivo pelo qual a denominação continua sendo utilizada com frequência. A expressão “flor do campo” é uma tradução literal de “Ñuu Poty”.

Mimby e parentes se mudaram para Arasaty. Verá Apu'a contou que o retorno de sua família para Ñuu Poty aconteceu após obterem informações de seu irmão, Tupã Poty, sobre a situação no *teko'a*: os Juruá pareciam mais tranquilos em relação à presença indígena.

Verá Apu'a diz que não se pode "brigar pela terra, Ñanderu fez a terra para todos: Guarani, brancos, árvores, bichos. Não pode brigar. Os brancos têm que reconhecer e dar terra para os Guarani. Para Guarani, Ñanderu mostra o caminho em sonho. Guarani reza e Ñanderu dá. Guarani não é como Kaingang. Guarani não mata branco (fazendo gesto que expressa uma flecha sendo atirada por um arco). E branco não pode matar Guarani".

Com o deslocamento de Kuaray Mimby e sua família para Arasaty, o *kuéry* de Verá Apu'a passou a ser a única família extensa a ocupar o *teko'a* até o ano de 2007, quando chegou Tupã Kuchuvi Veve. Karaí Rataa Jeju faleceu no ano de 1997, logo após retornar de Varzinha.³⁶

Antes da ocupação mais recente, datada do início dos anos 1990, pelo *kuéry* de Kuaray Mimby e sucedida pela permanência de Verá Apu'a e seus parentes, houve ocupação por outros coletivos mbyá. Atachĩ Jeju e Jachuka Takua viveram nos arredores da ponte na década de 1970. Na década de 1980, há referência à presença da família de Perumi, que viveu junto com sua esposa Kerechu Rataa e filhos nos anos de 1984 e 1985.³⁷ Segundo os Mbyá, uma das filhas de Perumi, ainda criança, faleceu em Ñuu Poty. Também contam que um *tujá* (anção) está enterrado no mesmo local, porém não souberam precisar suas relações de parentesco, indicando apenas que se trata de uma morte bastante recuada no tempo, provavelmente ocorrida na década de 1980.

Contam os Mbyá que Jachuka Takua e sua família se mudaram de Ñuu Poty logo após o falecimento de uma de suas filhas, em decorrência de complicações no parto. Jachuka'i Takua está enterrada no *teko'a* Ñuu Poty, próximo ao terceiro núcleo de moradias. Verá Apu'a contou que após alguns dias do falecimento, Jachuka Takua sentiu a presença do espírito da filha em sua casa, motivo pelo qual decidiu se afastar do lugar, queimando sua moradia, seus pertences e partindo para a aldeia de Águas Brancas (Camaquã/RS), onde vive até hoje.

³⁶ Está sepultado em Jatá'ty (RS).

³⁷ Perumi é falecido e Kerechu Rataa e filhos vivem no *teko'a* Ka'aguy Porã (Estrela Velha/RS).

Tupã'i Chunua, filho de Tupã Guyra Mirĩ e Ara Jachuka, também faleceu no *teko'a* Ñuu Poty, no ano de 2005, em decorrência de atropelamento na BR-116. O jovem está enterrado em cemitério juruá, localizado a alguns metros a oeste da ponte sobre o arroio Passo Grande. Após o falecimento do filho, Tupã Guyra Mirĩ, sua esposa Ara Jachuka e seus filhos se deslocaram para a aldeia da Pacheca (Camaquã/RS).

O *kuéry* de Verá Apu'a chegou a Ñuu Poty no ano de 2007, depois de terem passado pela aldeia da Pacheca e Petim, ambas no RS. Tupã Kuchuvi Veve e sua mulher Tatchĩ Reté percorreram com os filhos caminhos parecidos com os de Karaí Rataa Jeju e Kerechu Yva. Também motivados por um sonho, a rede de parentes passou por Misiones, na Argentina, e permaneceu algum tempo nas proximidades do Rio Jaguarizinho, entre as cidades de Jaguari e São Francisco de Assis (RS). Desse local, dirigiram-se para a região de Aceguá, próxima à cidade de Bagé (RS), na qual permaneceram um certo tempo. Logo depois, seguiram para Mello, no Uruguai, pelo rio Negro, que nasce em Bagé (RS), e chegaram à região de Mercedes, departamento de Soriano, no Uruguai, às margens do Rio da Prata. Entretanto, acabaram por se mudar para Montevideu, onde viveram em um bairro popular. O então intendente (prefeito Tabaré Vasquez) ofereceu aos Mbyá um espaço considerado por ele mais adequado para o coletivo. Kuaray Jeju Mirĩ guarda fotografias da época, mas explicou que seu pai não gostava de viver em meio urbano, motivo pelo qual retornaram para a região do Departamento de Soriano, desta vez alocados em uma ilha, em Filomena Grande. Cerca de cinco anos depois desse deslocamento pelo Rio Negro, por volta do ano de 2002, decidiram mudar para a região sul do Brasil, movidos pelo "pensamento" de Tupã Kuchuvi Veve de casar seus filhos mais novos com mulheres guarani, além da preocupação em manter a fluência das crianças em seu dialeto.

A mãe de Kuaray Mimby, chefe político de Arasaty na época de meus trabalhos de campo, e que faleceu há anos, é irmã de Jachuka Takua. As redes de parentes mbyá se cruzam à medida que se historicizam seus trajetos. A vinda do *kuéry* de Verá Apu'a e Tatchi Reté para a região de Passo Grande deve-se à memória do grupo em relação aos parentes que nessa região viviam.

O *teko'a* localiza-se entre algumas propriedades rurais, nas quais as atividades de pecuária, vinicultura e manejo de eucaliptos se destacam. As relações com os vizinhos juruá são tensas, mesmo considerando que os Mbyá

evitam ao máximo qualquer tipo de conflito e atendem aos pedidos de não transpassarem as cercas deliberadamente. Apesar de fazerem amplo e cotidiano uso do território cercado, utilizam-se de estratégias para tanto e demonstram “respeito” às orientações juruá. Repetidas vezes as narrativas de moradores locais afirmaram acerca dos Mbyá: “não fazem mal para ninguém”. Entretanto, durante o tempo em que estive entre eles, foram ameaçados por um de seus vizinhos, que os indagou sobre a presença de pessoas juruá entre eles. No início do ano de 2010, o terceiro núcleo de moradias ocupado pela família de Yva Tatachĩ foi totalmente destruído por um incêndio e até o dias de hoje não se sabe ao certo qual foi a causa. As suspeitas mbyá recaem sobre um dos vizinhos. O que se sabe é que o fogo não iniciou acidentalmente, até porque a televisão de uma das moradias foi cuidadosamente retirada a fim de que não pegasse fogo. Yva Tatachĩ, suas filhas, genro e netos estavam no momento do incidente em *teko’a* Porã, distante alguns quilômetros do local.

Fig. 8 – Colheita de avati (milho) no teko’a Ñuu Poty, setembro de 2009.



Fonte: acervo de Maria Paula Prates. Todos os direitos reservados.

Fig. 9 – Criança, neta de Verá Apu'a, aprende a caminhar com o auxílio do amba³⁸ (instrumento feito de taquara especialmente para esse fim), teko'a Nuu Poty, outubro de 2009.



Fonte: acervo de Maria Paula Prates. Todos os direitos reservados.

³⁸ Termo também empregado para designar o local onde vivem as divindades. Assim, *amba* é traduzido como “morada divina”.

Moradores da região do arroio Capivara, nome dado ao arroio Passo Grande mais a oeste do *teko'a* Ñuu Poty, afirmam que a presença guarani na região vem de longa data. Ao que tudo indica, a partir das narrativas de dois moradores locais, houve ocupações mbyá nas proximidades de suas propriedades, possivelmente mais de uma, ao longo das décadas de 1960, 1970 e 1980. Apontam o local onde hoje se localiza a Cabanha Feltrin como sendo referência para uma das ocupações, ocorrida na década de 1980, já que um deles se recorda de brincar com “os índios”. Trata-se de um pequeno produtor rural, com cerca de 50 anos, que “nasceu e se criou no local”. Recorda-se também de vê-los pescar na beira do arroio e de vê-los confeccionar balaaios, que eram vendidos para os Juruá do entorno ou trocados por alimentos. O pai desse morador chegou na região por volta de 1960 para trabalhar nas terras de um grande proprietário, que possuía significativas extensões. Alguns anos mais tarde, esse “patrão” vendeu alguns poucos hectares para a família de meu interlocutor juruá.

Um outro morador com quem conversei nasceu na década de 1940 e se lembra de brincar com crianças guarani e de tentar aprender o trançado dos balaaios. Contou que alguns homens indígenas trabalhavam nas plantações de seus vizinhos e que viviam em espaço bastante restrito, sem poder cultivar milho, mandioca e demais alimentos para consumo próprio. Afirmou que, durante dois ou três anos, uma família guarani viveu em terras que estavam sob titularidade de um de seus tios. As terras haviam sido de seu avô e foram divididas entre os filhos deste após seu falecimento. Também se lembrou da morte de um “velho índio”, bem na porteira de uma das fazendas vizinhas: o velho vivia sozinho, caminhando e alimentado-se com a ajuda dos Juruá, já que estes não o deixavam plantar para si. Atribui a essa interdição o motivo do afastamento de indígenas guarani do local e ao surgimento de ocupações nas beiras de estradas.

Esses dois moradores relataram que “os índios” viviam em três ou quatro casas, feitas de capim, taquara e folha de “coqueiro”. Um deles narrou o “encantamento” feito por um homem guarani a fim de coletar mel de abelha de uma fenda na pedra, o que o impressionou muito. O mel foi coletado e as abelhas não reagiram. Um terceiro morador com quem conversei foi hostil ao se referir aos indígenas, dizendo que “esses índios só querem me dar flechada”. Um quarto morador entrevistado reiterou que “índios” que se diziam guarani trabalharam nas plantações de mandioca do entorno de sua casa, concluindo com o senso

comum vigente de que “os índios não gostavam muito de trabalhar, por isso não dava para contratá-los muito”. A memória desses moradores está povoada pela presença guarani, apesar de apagada nos registros oficiais.

2.3 *Teko’a Arasaty*

Localizado na bacia hidrográfica do Guaíba, às margens do arroio Petim, no km 30 da BR-116,³⁹ o *teko’a* Arasaty está ocupado por um mesmo coletivo de parentes há, no mínimo, cinquenta anos. Atachĩ Apu’a, sua primeira esposa Yvá Rataa e seus filhos, bem como Chunu Jeju, sua esposa Jera Mirĩ e seus filhos, entre eles Kondó, foram para Arasaty na década de 1960. Reconhecido como importante xamã mbyá, Atachĩ Apu’a faleceu há aproximadamente cinco anos em Salto Grande do Jacuí, localizado na região central do estado do RS, onde residem atualmente sua mulher, seu filho Tupã Atá e seus netos. Tupã Atá é casado com a filha de Chunu Poty. A outra filha de Atachĩ Apu’a, Kerechu Poty, é a esposa de Verá Rataa, e residem em *teko’a* Porã.

Na década de 1980, são muitos os nomes mbyá presentes em narrativas sobre a ocupação de Arasaty. Kondó e Kuaray Mimby lembram que Karaí Poty viveu nesse *teko’a* em 1984, tendo à época também vivido em Arroio do Conde. Atualmente, Karaí vive na aldeia da Guarita. Yva Mirĩ viveu lá em 1986 e hoje está em Cambirela-SC. Chunu Apu’a habitou o local em 1985, mas hoje reside na aldeia Major Gercínio-SC. Verá Rataa residiu em 1989, Atachĩ Poty, em 1994, e atualmente habitam no *teko’a* Porã. Kondó e Kuaray Mimby também lembram que Tupã Atá viveu no *teko’a* em 1985, e está atualmente em Biguaçu/SC.⁴⁰

Kondó recorda-se de ter vivido lá ainda nos anos 1960, quando jovem, à época de Atachĩ Apu’a e depois, em 1986, já casado com Takua Tatachĩ e com filhos. Recuando no tempo através de narrativas contadas por seus antepassados, relatou que, : “antes de Atachĩ Apu’a chegar, antes de todos esses chegar, já tinha Guarani por aqui. Sempre teve Guarani no Petim. Todos os parentes sabem”. Atachĩ Apu’a, como referido, é o irmão do pai de Kondó, Chunu Jeju.

³⁹ Tomo como ponto de referência o local das moradias, pois o espaço de um *teko’a* não se restringe ao espaço estritamente habitado.

⁴⁰ Com exceção de Chunu Poty e Yva Mirĩ, conheci pessoalmente todos os mencionados neste parágrafo.

Kuaray Mimby sempre enfatiza que passou grande parte de sua vida em beiras de estradas. Ele e sua família chegaram a Arasaty em 2000. Quando chegaram, o lugar havia sido recentemente habitado por outros parentes, como disse. Sua filha Para'i é a única que nasceu no *teko'a*, em 2004.

Karaí Poty viveu em Arasaty nos anos de 1984 e 1985. Conversei com ele na Terra Indígena da Guarita, ao norte do RS. Contou-me que havia caça e pesca abundante na região de Arasaty, mas que se incomodava com as atitudes dos moradores juruá do entorno, que volta e meia se queixavam da presença indígena nas cercanias de suas propriedades. Em uma de nossas conversas, disse não se lembrar de nenhum fato marcante, violento ou de beligerância, e justificou explicando que “guarani não gosta de brigar, quando sente que vai ter briga, pega suas coisinhas e vai embora”. Pescar nos açudes e nos locais onde o arroio Petim se encontrava cercado incitava conflitos com os Juruá e, por isso, se restringiam a permanecer na beira da estrada, entre as cercas e a rodovia BR-116, pescando na ponte e colocando armadilhas (*mondéu*, *mondepi*) em lugares pouco visitados pelos brancos, como em locais de mata ciliar mais fechada e na mata de um morro localizado próximo às moradias. Após se deslocar de Arasaty, viveu no *teko'a* Jatai'ty, na aldeia da Pacheca, e depois retornou para Guarita. Antes de morar em Arasaty, Karaí Poty esteve também em Arroio do Conde.

Hoje os Mbyá ainda fazem o mesmo: conhecem com muita propriedade a região, mas seu acesso para uso e manejo da mata ocorre sempre com cuidado, a fim de não ir de encontro com as orientações de capatazes e empregados das fazendas próximas, que são explícitos em indicar onde podem e onde não podem transitar. A floresta do morro e as fontes d'água ali encontradas são acessadas pelos Mbyá através da mata ciliar do arroio, necessitando de caminhadas longas na tentativa de desviar dos locais comumente monitorados. Evitam o conflito ao máximo e se sentem muito incomodados quando afrontados ou repreendidos pelos Juruá.

Chunu Apu'a viveu em Arasaty entre os anos de 1985 e 1986. Uma de suas filhas, Jera Ará, foi casada com Atach'i Endyju, filho de Verá Rataa, e está enterrada em Arasaty. Jera Ará faleceu em decorrência de complicações no parto, assim como a criança recém-nascida. Quando sua filha faleceu, Chunu Apu'a já vivia em Morro dos Cavalos e se lembra que Chunu Poty e Verá Rataa estavam vivendo, nesse momento, em Arasaty. Segundo narrativas de Verá Rataa, Jera

Ará “tava ganhando criança, foi mal atendida e não tinha mulher que sabia pra cuidar na hora”. Jera Ará e Atachĩ Poty apontam o ano de 1987 como data do falecimento.

Atachĩ Endyju, à época genro de Chunu Apu’a, enterrou sua esposa e sua filha enroladas em um cobertor próximas à ponte, na margem direita da rodovia, direção Porto Alegre – sul do estado. Certa vez, em um final de tarde, Kuaray Mimby indicou o local do sepultamento e contou sobre o modo de enterramento mbyá: “quando o sol começa a subir, bem de manhãzinha, tem que sair, caminhando, caminhando. Quando o sol estiver no meio do céu, meio-dia assim, daí pode enterrar. Isso dá uns 6 km, mais ou menos do *teko’a*”. Ressaltou que, no caso de Jera Ará, não foi possível fazer o enterro segundo o *tekó* (modo de ser guarani) por terem receio que os Juruá descobrissem e desenterrassem o corpo, acionando autoridades e obrigando-os a fazerem uso de cemitério juruá (em guarani, dizem *yvyra rupa*). Os Mbyá têm como prática plantarem uma árvore que destoe das demais, marcando assim o exato local do sepultamento. Para evitar o *jepotá*, costuma-se colocar sobre a sepultura um galho de uma planta denominada por eles como *javorandyguachu*, conforme me explicou Kuaray Mimby. Em 2001 ocorreu outra morte: o mbyá Chunu Ñe’ëry foi vítima de atropelamento na rodovia BR-116, nas proximidades do *teko’a*, sendo sepultado em Jatai’ty (Viamão/RS).

Yva Mirĩ, também lembrada nas narrativas sobre a ocupação de Arasaty, é *chy ja pe’i* (prima) de Yva Reté, mulher de Kuaray Mimby. Yva Mirĩ corresidiu com Chunu Apu’a em 1986 em Arasaty. Kondó, por sua vez, é irmão do pai de Pará Poty, que é mãe de Yva Reté e *rai chó* (sogra) de Kuaray Mimby. Também é filho de Chunu Jeju e Jerá Mirĩ, que viveram em Arroio do Conde e Itapuã na década de 1970 e hoje estão no *teko’a* Yvapurundy (Araquari/SC).

Depois da morte de Jera Ará, Verá Rataa, então sogro desta, permaneceu em Arasaty até o início dos anos 1990. Deslocou-se para Salto do Jacuí no início da década seguinte e retornou para região, para o *teko’a* Porã, na segunda metade da primeira década dos anos 2000. Verá Rataa é casado com Kerechu Poty, filha de Atachĩ Apu’a com sua primeira esposa, Yva Rataa, conforme já dito. Kerechu Poty viveu em Arasaty com seu pai, Atachĩ Apu’a, ainda nas décadas de 1960 e 1970 e depois com seu marido, Verá Rataa, na década de 1980. Verá Rataa e Kerechu Poty são os pais de Atachĩ Endyju, viúvo de Jera Ará.

Fig. 10 – Crianças no Arroio Petim, teko'a Arasaty.



Fonte: acervo de Maria Paula Prates. Todos os direitos reservados.

Atachĩ Poty e sua família chegaram a Arasaty no ano de 1994, quando a aldeia estava sem moradores permanentes. Algumas semanas depois, segundo Atachĩ Poty, Verá Rataa retornou ao local, permanecendo mais algum tempo em Arasaty. Atachĩ Poty viveu cerca de quatro anos no *teko'a* e então se deslocou para o *teko'a* Porã. Nos anos em que Atachĩ Poty viveu em Arasaty, Kuaray Mimby e sua família estavam em Ñuu Poty.

No ano de 2000, logo após morar alguns meses no *teko'a* Ka'aguy Poty (Estrela Velha/RS), como já referido, Kuaray Mimby retornou à região, ocupando Arasaty. No interstício em que este esteve em Estrela Velha, Atachĩ Poty se mudou para o *teko'a* Porã. Kuaray Mimby conta que as moradias, até onde alcança sua memória, sempre estiveram localizadas no mesmo ponto de ocupação, salvo Kondó, onde também relata ter vivido, na outra margem da rodovia BR-116, nos anos de 1986 e 1987.

Kuaray Mimby viveu nas aldeias de Salto do Jacuí, Inhacpetum, Pacheca, Passo Grande e Estrela Velha. Casado com Yva Reté, filha de Pará Poty e Verá

Poty, possui seis filhos dessa segunda aliança. Com Takua Miri, sua primeira mulher, teve dois filhos. Os pais de Kuaray Mimby são falecidos e ele tem relações por consanguinidade com a família de Jachuka Takua, moradora da aldeia da Pacheca (Camaquã/RS).

Havia onze pessoas em Arasaty quando realizei meu primeiro trabalho de campo no local, em 2009. A função de chefia política estava a cargo de Kuaray Mimby e seus sogros Verá Poty e Pará Poty partilhavam o espaço no *teko'a*, assim como Kuaray Tupã, filho de Kuaray Mimby com Takua Miri. Já durante as atividades de meu segundo trabalho de campo, em 2010, observei um crescimento considerável no número de pessoas. De onze passaram para aproximadamente vinte e cinco.

Os Mbyá que estavam a passeio em Arasaty durante minha estadia em 2009 eram Yva Jera, que vivia em Jatai'ty, à época, e um jovem com quem não cheguei a conversar, pois permaneceu apenas uma noite, vindo da aldeia de Água Grande (Camaquã/RS). Yva Jera é filha do irmão do pai de Kondó, que, por sua vez, é irmão do pai de Pará Poty, mãe de Yva Reté, esposa de Kuaray Mimby.

Fig. 11 – Teko'a Arasaty, setembro de 2009.



Fonte: acervo de Maria Paula Prates. Todos os direitos reservados.

O aumento do número de pessoas em março de 2010 pode ser entendido como um investimento por parte de Kuaray Mimby em trazer parentes de outras aldeias para viver em Arasaty, considerando que essa se encontra em processo de reconhecimento territorial. Entretanto, atribuo à nominação de crianças a presença de parentes vindos de aldeias distantes, pois Chunu Mimby, irmão de Kuaray Mimby, é xamã e realizou o ritual denominado *ñemongaraí*. Foi preparado na ocasião o *kaguiji*, bebida feita a partir do milho, a qual experimentei pela primeira vez.⁴¹ Entre um período e outro do meu trabalho de campo, pude observar o ritmo de deslocamentos entre aldeias ligado ao ciclo do milho (*avati*).

Grande parte das pessoas que estavam em Arasaty, entre adultos e crianças, eram parentes de Yva Reté. Entre elas, suas irmãs Jachuka Yva e Pará Jachuka. Jachuka Yva contou que antes de chegar em Arasaty, em janeiro de 2010, vivia em Sete Barras/SP e que sentiu “saúde” dos parentes, resolvendo morar próxima à sua mãe, Pará Poty, e suas irmãs. É casada com Verá Jeju, com quem tem uma filha. Eles se conheceram em Imaruí, Santa Catarina. Pará Poty e Verá Poty também viveram em Imaruí (Terra Indígena Cachoeira dos Inácios) antes de chegarem a Arasaty há alguns anos.

Pará Jachuka, outra irmã de Yvá Reté, foi casada com Chunu Rataa, com quem teve oito filhos. Chegaram a Arasaty em 2008, e nesse mesmo ano Chunu Rataa faleceu em decorrência de um atropelamento, motivando Pará Jachuka a retornar para a aldeia Inhacapedum (São Miguel das Missões/RS), lugar de onde haviam partido no ano anterior.

Atachi'i, também filho de Pará Poty e Verá Poty, estava em Arasaty a passeio, permanecendo alguns dias antes de retornar para o *teko'a* Porã, local onde morava. Karaí Endyju, avô de Verá Jeju e habitante do *teko'a* Jatai'ty (Viamão/RS), estava também passeando em Arasaty quando conversamos. Já Chunu Mimby, que é o irmão do chefe Kuaray Mimby e que estava em Arasaty acompanhado por sua esposa e filhas, vindos da aldeia de Salto do Jacuí, região central do estado do RS, pretendia viver no *teko'a*.

Se traçarmos as rotas de deslocamento de todas as pessoas mbyá nominadas neste livro, observaremos a mobilidade do grupo, bem como a configuração de um território multilocal. A chefia de Kuaray Mimby, que desempenha a função política (*mburuvichá*) de interlocução com os Juruá, está também implicada na relação sogro-genro existente em Arasaty, assim como inicialmente no *teko'a* Ñuundy.

⁴¹ É cada vez mais especial a ocasião de seu preparo, devido à restrição territorial para o plantio do milho e à instabilidade inerente ao viver às margens das estradas.

Fig. 12 – Yva Reté, teko'a Arasaty, março de 2010.



Fonte: acervo de Maria Paula Prates. Todos os direitos reservados.

Pará Poty, mãe de Yva Reté e, portanto, sogra de Kuaray Mimby, é *chy ja pe'i* (prima) de Yva Miri, que viveu no *teko'a* em 1986, conforme dito anteriormente. O *kuéry* está configurado a partir dela e de Verá Poty, com suas filhas e genros. Kondó, por sua vez, é filho de Chunu Jeju, que é irmão do pai de Pará Poty. Kondó e Kuaray Mimby tratam-se como *tovajá* (cunhado).

Kondó constitui importante referência para as narrativas de ocupação mbyá em Arasaty. Atualmente casado com Yva'i, filha de Tupã Guyra Miri, vive entre a aldeia da Pacheca e o acampamento da "Divisa" na rodovia BR-290, em São Jerônimo/RS. Foi casado com Takua Tatachi, conforme mencionado anteriormente. Com a atual esposa tem dois filhos pequenos e com a primeira teve dois – uma menina e um menino – nascidos em Irapuá (Caçapava do Sul/RS): Parakao, natural da atual ocupação da "Divisa" (São Jerônimo/RS), na década de 1990, e Tupã Endyju, assassinado em maio de 2009, em Araquari/SC. Conforme já observei, Kondó viveu em Arasaty na década de 1960 junto com seus pais Chunu Jeju e Jera Miri, e na década de 1980, já casado e com filhos.

Fig. 13 – Opy (casa de rezas) em Arasaty.



Fonte: acervo de Maria Paula Prates. Todos os direitos reservados.

O leitor que acompanhou a descrição e a apresentação desses três *teko'a* quiçá deverá ter notado que minha estadia em Ñuundy permitiu que eu tivesse acesso às relações atinentes à esfera do doméstico. O mesmo não ocorreu no que diz respeito aos coletivos de pessoas que estão em Ñuu Poty e Arasaty, com os quais tive como interlocutores principais os chefes, todos homens. Isso se deve, como se pode imaginar, pela minha relação próxima e de longa data com Yva e suas irmãs.

De modo a ilustrar as relações familiares ora descritas, quando das pesquisas da tese de doutorado na qual este livro se baseia, elaborei um diagrama⁴² das relações de parentesco. A consulta dessa representação gráfica talvez ajude o leitor a se situar entre *kuéry* (coletivo de parentes) e *teko'a*. Se me fixei em descrever três das várias aldeias por onde transitei, é porque foi nesses espaços que realizei considerável tempo de trabalho de campo. Foi também para me autorizar, a partir de agora, a referir pessoas e lugares sem maiores apresentações. Passarei ao próximo tópico, no qual, em consonância com o que expus até aqui,

⁴² O diagrama mencionado pode ser conferido em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/107247/000920236.pdf?sequence=1&isAllowed=y/page=316>

introduzirei discussões concernentes à presença mbyá na cidade e os sentidos que me parecem dar à relação com os Juruá.

2.4 Nas ruas da cidade grande

Se andarmos pelas ruas centrais da capital gaúcha, Porto Alegre, com olhos atentos, veremos que as mulheres indígenas, sentadas com suas crianças em seus panos estendidos nas calçadas e com artefatos expostos à venda, contracenam com o ruído dos carros e os passos apressados dos transeuntes. São elas mbyá que, moradoras de aldeias próximas à grande cidade, não têm fluência na língua portuguesa, pois, monolíngues, comunicam-se através da indicação de que lá estão à espera de algum “troquinho”. Quando perguntadas sobre o preço dos objetos, geralmente pequenos *ajaká* (balaies), *mbo’y* (colares) e *vicho ra’angá*⁴³ (animais esculpidos em madeira), soletram cifras a partir de uma lógica matemática distante do valor-mercadoria, entregando o artefato e recebendo o dinheiro que tão prontamente será investido em artigos vistos por elas como próprios do “sistema do Juruá”. Convertido em lanches, refrigerantes e fraldas descartáveis, pouco ou quase nada desse dinheiro será deixado para despesas futuras. Quando muito, será reservada uma quantia pequena para o deslocamento entre a aldeia e a cidade na manhã seguinte. Um *ajaká* grande ou um *ajaká* pequeno poderá ter o mesmo preço, não sendo atribuído a ele o custo agregado pelo tempo de serviço. Conversei com algumas mulheres mbyá a esse respeito e sempre obtive a resposta de que se trata de um *ajaká*, de um *mbo’y*, importando sua unidade e não o seu tamanho ou a quantidade de material utilizado, tampouco o tempo dispensado à sua confecção. Alguns jovens, mais recentemente, quando dedicados à confecção de animais esculpidos em madeira, os *vicho ra’anga*, começaram a estipular o valor a partir do “leveí tantos dias”, o que tem um efeito sensibilizador enquanto argumento para o interessado, que, diante de tamanho investimento, considerado artístico, não insiste em baratear o produto. Notei também que esses jovens, diferentemente do que acompanhei acontecer entre as mulheres mbyá, negociam com sagacidade os valores e há

⁴³ Conforme comentei, talvez *vicho* pudesse ser traduzido como uma variante de “bicho” e, *ra’anga*, “à imagem de, à semelhança de”.

interlocução com os brancos na hora da venda. Há vezes, entretanto, em que a urgência em receber algum dinheiro faz baixarem o preço de venda almejado, deixando passar a oportunidade de venderem o artesanato no futuro pelo preço inicialmente pretendido.

Há um público específico para esses artefatos, mas a venda de produtos não chega a ser o impulso motivador para a presença mbyá no centro de Porto Alegre. É difícil arriscar com precisão qual o público interessado nos objetos mbyá, e esta etnografia não atenta a essa questão especificamente. Na maioria das vezes, os transeuntes, além de se interessarem pelos artefatos, ofertam moedas como “esmola” com a intenção de “ajudar as pobres mulheres índias”, como ouvi de uma transeunte em 2006, na rua dos Andradas. Muitos desses artefatos não são confeccionados pela própria pessoa, embora seguramente tenham sido feitos por algum de seus familiares que lhes confia o pagamento posterior. Presenciei cenas em que mulheres mbyá compraram artefatos de outros Mbyá e revenderam exatamente pelo mesmo valor, sem qualquer intenção de lucro. Certa vez, inclusive, presenciei a compra de um colar por um valor e sua venda por um valor inferior ao dispensado. Intrigada com a situação, indaguei Kerechu sobre o porquê de receber um real a menos pelo *mbo'y*. Contestou-me dizendo que “Juruá não paga seis, paga sempre cinco (reais)”. Então, por que ela pagou seis reais à pessoa mbyá que confeccionou o colar? Não fizeram sentido meus argumentos para Kerechu e suas filhas, que, me repreenderam por supostamente lhes incentivar a “tirar dinheiro de seus parentes”. E o que estaria então em jogo nessa circulação de pessoas entre cidade e aldeia e objetos e o valor a eles dado?

De início, penso que o que está em jogo é a relação. A relação com o parente que não pode ou não quer se deslocar ao centro para vender o artefato ao Juruá, mas precisa e quer dinheiro; e a relação com o branco que no final da rede de transação é quem pagará o valor pelo objeto, mesmo que algum Mbyá perca um ou dois reais pelo caminho. Nos dois casos, evita-se contrariar o outro na negociação: se for um parente, paga-se um real a mais para não recusar a compra; se um branco, vende-se por um real a menos para não recusar a venda. Recusa-se, em suma, que a relação termine, seja ela da natureza que for e com os propósitos particulares que forem. Não vale a pena não vender um artefato, do mesmo modo que não convém comprar uma briga. Entretanto, como acontece

com todas as generalizações, há gente que simplesmente não negocia. Foi o que vi acontecer quando um transeunte argumentou com uma mulher mbyá que o preço de um balaio grande era o mesmo preço de um balaio pequeno, requerendo assim uma redução no valor do artefato mais enxuto. Não houve consenso e o preço inicialmente pretendido pela vendedora foi mantido para frustração do interessado, que acabou por desistir da transação. Outra observação a fazer é que não há de modo algum represália a quem se dedica dias e dias à confecção de um artefato e que, após uma venda apressada, seja a um parente ou a um branco, gaste tudo em cachaça na mercearia mais próxima. Esse respeito à independência “de pensamento” do outro é também observado quando não há interferência ou sugestão de negociação estabelecida com os brancos: cada um cuida dos seus artefatos, de suas transações e do que faz com o dinheiro que recebe. É a velha máxima mbyá do “cada um tem seu pensamento”.

Ao se relacionar com os Juruá, nas várias instâncias existentes, os Mbyá parecem ponderar a relevância da continuidade ou não da relação, apesar de preferirem fazer concessões ao invés de preteri-la. Lembro-me da vez em que me insurgi contra a prática de um Juruá que, dono de uma mercearia situada a alguns metros da entrada principal do *teko'a* Jatai'ty, mantinha sob seu controle o cartão de banco de várias pessoas mbyá. Funcionava ou talvez ainda funcione da seguinte maneira: a pessoa deixa o cartão como compromisso de pagamento para as compras, que serão pagas no final do mês através do acesso do Juruá à sua conta bancária; a quantia e o tipo de recebimento, como bolsa família, auxílio maternidade e aposentadoria, por exemplo, são informadas ao branco, assim como senha, data de entrada e valor do recurso, a fim de que ele possa calcular e sacar o valor correspondente aos produtos vendidos a crédito. Tal prática obviamente rende vantagens ao Juruá e acarreta dependência aos Mbyá, feitos consumidores reféns.

Além de não oferecer grande variedade de produtos alimentícios, presenciei nessa mercearia cenas que considereei como “agressões verbais” às mulheres mbyá. Em uma delas, achei por bem me manifestar, quando algumas mulheres com suas crianças penduradas na cintura escutaram não ter crédito suficiente para comprar os salgadinhos tão desejados pelos pequenos. Era sabido que elas, minhas anfitriãs, não insistiriam diante da agressividade das palavras do homem hostil, quiçá mesmo não as tenham compreendido literalmente, mas não

resisti a perguntar ao Juruá onde estaria o extrato bancário que confirmava o que estava a afirmar. Enquanto contrárias à sua atitude, mulheres e crianças saíam sem reação pela porta, dobrando à esquerda em direção à aldeia. Todavia, continuei no intento de dissolver qualquer tipo de autoridade do homem sobre o poder delas diante de seu próprio dinheiro, mesmo deslegitimada por terem partido e me virado às costas. Disse a ele, em um intempestivo rompante de justiça e irresponsável senso de ponderação, que denunciaria aos órgãos competentes sua prática ilegal de apreender os cartões bancários de seus vizinhos mbyá. Pouco caso fez, lembrando-me ironicamente que a única a não estar satisfeita com o que chamou de acordo era eu. Havia ele razão nesse lembrete: nenhuma das minhas acompanhantes concordou com a minha atitude e, caladas diante de minhas tentativas de convencimento em recuperar seus cartões junto ao Juruá durante a refeição – em que comemos galinhas compradas justamente nessa mercearia –, preferiram deixar as coisas como estavam. Dessa vez não fui repreendida e me pareceram entender a situação de sujeição àquele homem no que concernia à autonomia de seus recursos, mesmo que muito provavelmente tenham chegado a essa reflexão a partir de uma outra lógica. A lógica, talvez, de que o que vale é a relação, em um fluxo por vezes assimétrico, mas contínuo, de abertura ao recebimento de alguns benefícios, como uma carona, um dinheiro para passagem de ônibus em um dia importante ou um pagamento a crédito possivelmente oriundo da má fé do homem branco. Atachĩ Atá, o marido de uma dessas mulheres, contou que o Juruá era “gente boa” e que possivelmente ele estaria “brabo” com alguma outra coisa, não com “o Guarani”.

As mulheres, que com frequência vão ao centro, dizem gostar de ir passear e não veem sua presença nas ruas centrais como “mendicância”, termo utilizado pelo Ministério Público Estadual e pela Secretaria de Assistência Social do Estado do RS no início dos anos 2000, e que levou o Ministério Público Federal a elaborar um parecer antropológico contendo informações sobre o coletivo mbyá.⁴⁴ Uma das reclamações frequentes dos transeuntes porto-alegrenses feitas enquanto denúncia nas duas primeiras agências acima citadas era a de que as crianças indígenas – que até então não eram sequer conhecidas como guarani

⁴⁴ Procedimento Administrativo 085/2002 da Procuradoria Regional da República do Ministério Público Federal, em Porto Alegre/RS-Brasil.

– estavam em situação de vulnerabilidade e eram “usadas” pelas mulheres como instrumento de apelação para o recebimento de “esmolas”.

Tal argumento vai de encontro a uma outra compreensão da relação entre mães e filhos, como me explicou Karaí Até à época, em 2006, quando conversamos a respeito da presença mbyá no centro de Porto Alegre. Segundo ele, os brancos estão acostumados a deixarem seus filhos na creche desde pequenos, ainda bebês, o que seria para os Mbyá uma maneira de “maltratar” a criança: “Lá ela fica longe da mãe, dos irmãos. Não tem alimento bom, que é o leite da mãe; a criança tem que ficar perto, junto”. As crianças indígenas estão no centro da cidade, porque suas mães lá estão. E não o contrário.

Durante minha estadia em Arasaty, entre os anos de 2009 e 2010, notei que as mulheres locais não iam ao centro da cidade e vendiam seus artesanatos na beira da estrada, na BR-116. Quem com frequência embarcava no ônibus que partia em direção à cidade eram jovens e adultos homens, que participavam nos domingos da tradicional feira do Brique, no Parque da Redenção, em Porto Alegre. Partiam cedo, por volta das sete ou oito horas e retornavam no entardecer com o que restara de objetos e o dinheiro recebido. Yva Reté e Pará Jachuka confeccionavam diariamente seus *mbo’y* (colares) e *mbaracá* (chocalhos), expondo-os no abrigo de taquara e capim santa-fé, feito às margens da estrada, na intenção de abrigar os artesanatos elaborados. Quando lhes perguntei por que não iam ao centro de Porto Alegre, disseram que raramente iam, porque preferiam ficar na aldeia, e, além disso, como moravam perto de uma rodovia de grande movimento, realizavam vendas no local. No entanto, relataram que outras mulheres que não vivem perto das estradas, como as habitantes das aldeias do Cantagalo, Itapuã, Lomba do Pinheiro e Coxilha da Cruz, por não se sentirem contentes em permanecer em suas comunidades, preferiam “passear” e “afastar a tristeza” de vez em quando.

As mulheres que vivem em Ñuundy e em Ñuu Poty tampouco têm o hábito de se deslocarem até a cidade grande com o objetivo de venderem seus artesanatos. Conforme Yva (que, nas suas passagens pela cidade de Porto Alegre, encontra algumas “parentes”), elas gostam de ir até o centro para “aliviar tristeza e receber um dinheiro. É como um trabalho para o índio”. Entretanto, disse que vai do “pensamento” de cada um e que ela, em especial, não gosta de “vender balaio” na cidade. Várias vezes atravessamos o centro da cidade juntas com o

intuito de participar de alguma reunião, pegar o ônibus na rodoviária ou ir para minha casa, onde ela se hospeda com certa frequência. Assim, pude observar que, apesar de não partirem juntas de suas aldeias para o centro da cidade, compartilham o espaço das ruas e trocam entre si diferentes experiências de relação com os Juruá, além de algumas palavras, expressas em um rápido *reko porã?* (tudo bem?) para, assim, seguir viagem.

Sublinho um evento envolvendo uma criança de pouco mais de seis anos, o qual nos levará a outro tema, a saber, os conflitos envolvendo seus territórios existenciais. Levada ao abrigo municipal pelo Conselho Tutelar de Porto Alegre sob a acusação de se encontrar perdida nas ruas e por sua mãe estar embriagada, a criança indígena permaneceu sob responsabilidade estatal por alguns dias e, como sempre esperado nessa relação com os brancos, ou melhor, como sempre demandado pelos brancos, foi necessário que algum “chefe indígena” se responsabilizasse pela intermediação e pelo pequeno. À época, em 2005, o cacique geral ainda contava com alguma representatividade e foi chamado para interceder no caso. A essa altura, a mãe da criança, Tatachĩ Mirĩ, moradora de Itapuã, recebia atenção da *kunhã karaĩ* (xamã), e, após conselhos desta e do então cacique geral, pôde receber novamente sua criança.

Outra situação que faz confluência com a vivida por Tatachĩ Mirĩ aconteceu em outubro do ano de 2005. Jera Jachuka, moradora de Jataĩty, deu à luz duas meninas gêmeas. As crianças nasceram com baixo peso, no Hospital Conceição, em Porto Alegre, e, devido a isso, precisaram permanecer algumas semanas internadas, segundo orientação dada pelo médico que acompanhou o parto. A Promotoria de Direitos Humanos do Ministério Público Estadual do RS foi imediatamente acionada quando o médico, ao conversar com técnicos de enfermagem que trabalhavam na equipe volante da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), lhe disseram que as crianças não sobreviveriam se retornassem para a aldeia. Isso porque, segundo conversas espalhadas e dizeres alarmados, os Mbyá não aceitariam as crianças gêmeas e matá-las-iam prontamente. A partir desse momento, agências estatais como FUNASA, Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Ministério Público Estadual (MPE) e MPF foram acionadas a fim de acompanhar o destino das duas recém-nascidas.

Foram chamadas lideranças mbyá, incluindo o então cacique geral, como ocorreu no caso envolvendo o menino de Tatachĩ Mirĩ, e o então chefe político de

Jatai'ty, Chunu Ñe'ëngija. Ambos disseram que as crianças seriam acolhidas por todos, sem reticências. Algumas semanas mais tarde, já com peso considerado ideal pela equipe hospitalar, foram levadas para junto de seus pais em Jatai'ty. Os técnicos em enfermagem acompanhavam diariamente se as gêmeas recebiam a atenção considerada por eles adequada, mas, pouco mais de uma semana depois, levaram uma das meninas, que, à época, recebeu o nome de Jachuka'i,⁴⁵ para um abrigo municipal em Viamão (cidade da região metropolitana de Porto Alegre). Houve uma avaliação pela equipe da FUNASA, e consideraram que a criança estava sendo “rejeitada” pelos pais, fato que justificaram pela forma como vinha sendo tratada e por sua rápida perda de peso. Entre as justificativas, estava o entendimento de que o bebê permanecia grande parte do dia sobre um pano no chão de terra batida e que não era amamentada como sua irmã, recebendo alimento raramente e através de uma mamadeira. Mais uma vez as agências estatais foram acionadas e, por se tratar de um abrigo municipal, obrigatoriamente se deu a abertura de um processo pelo Ministério Público do Estado do RS, que demandou a destituição de poder familiar dos pais de Jachuka'i, a fim de possibilitar seu encaminhamento para adoção.

Entre os Mbyá, não havia consenso: quem falava sobre o assunto, argumentava que matar gêmeos era uma prática antiga e em desuso; os demais não falavam de forma alguma sobre o tema. A xamã Kerechu Miri, conforme eu soube anos mais tarde, era estritamente contrária à presença das crianças gêmeas no *teko'a*. Atribuiu a morte do pai de Jera Jachuka, avô materno das meninas, falecido após um trágico acidente de ônibus na rodovia RS-040, à chegada das duas na aldeia. Ele viajava em um ônibus lotado e foi o único a falecer entre os mais de quarenta passageiros, dias depois de as gêmeas receberem alta hospitalar. Os discursos favoráveis, ou melhor, os únicos a falarem sobre o assunto, eram pessoas da família chiripá dessa aldeia. No quinto capítulo tratarei da problemática envolvendo gêmeos e do duplo no pensamento ameríndio, desde a literatura antropológica até os significados dados a esses nascimentos pelos Mbyá.

Continuemos. A partir do momento em que Jachuka'i chegou ao abrigo municipal, iniciou-se a discussão sobre quem seria mais apto a adotar uma

⁴⁵ Convém ressaltar que os agentes estatais envolvidos deram à menina um nome brasileiro. A fim de não torná-la explicitamente identificável, confiro-lhe aqui um nome-alma divino para os Mbyá, mesmo que tal ação não converge com o pensamento de meus anfitriões a respeito de crianças gemelares.

criança indígena, uma pessoa guarani ou um branco. Enquanto a Promotora do Ministério Público Estadual encaminhava judicialmente a situação, o Ministério Público Federal intervinha, buscando interlocução com os pais da menina para saber o que pensavam sobre o fato de sua filha ser adotada por brancos. Em audiência na cidade de Viamão, com a interlocução da FUNAI, a juíza aceitou o pedido feito pelos pais de acolher novamente Jachuka'i. A FUNAI e o MPF assumiram a responsabilidade de visitar quinzenalmente a menina, a princípio por um período de três meses, e coube à FUNASA fornecer atendimento médico e leite para as gêmeas até que elas completassem um ano de idade. Jera Jachuka e Atach'i Atá, os pais de Jachuka'i, sequer falaram na audiência. Chegaram a pé ao Fórum, depois de terem caminhado cerca de 20 km desde sua aldeia.

Assim, a menina Jachuka'i retornou para Jatai'ty mas, cerca de dois meses depois, entre abril e maio do ano de 2006, com o acompanhamento dessas agências ocorrendo conforme o acordado em juízo, a menina foi levada para "passar" pelo irmão de sua mãe em Imaruí, aldeia mbyá situada no estado de Santa Catarina, sem aviso prévio à FUNAI, FUNASA e MPF. Seus pais não deram maiores explicações quando perguntados sobre o paradeiro da criança pelos agentes responsáveis por acompanhá-la, e começou, então, a busca por informações sobre a menina. A equipe médica da FUNASA se comunicou com a técnica em enfermagem que trabalha na aldeia na qual estaria Jachuka'i e recebeu a informação, após conversar com várias pessoas mbyá, que havia um bebê que ela até então não conhecia. Somente após algumas semanas, essa técnica confirmou se tratar de Jachuka'i, que lhe havia sido apresentada como filha do irmão de Jera Jachuka.

O mesmo que aconteceu com a menina em Jatai'ty ocorreu em Imaruí. Após a equipe médica considerar que a menina teria "cuidados negligenciados", foi levada para um abrigo municipal. Quem a adota formalmente, nominando-a Tânia, é a própria técnica em enfermagem de Imaruí, que se encantou pela criança desde sua chegada e que levou adiante seu interesse pela adoção. Essa é a última informação que tenho sobre Jachuka'i. Sua irmã gêmea, entretanto, cresceu saudável entre seus parentes.

2.5 Sobre as relações com os Juruá

Como podemos interpretar a relação estabelecida pelos Mbyá com as várias agências estatais presentes no cotidiano de suas vidas, sejam elas em nível pessoal, quando nas ruas, ou em intervenções de equipes de saúde e de instâncias jurídicas, como as que descrevi no subcapítulo anterior, ou sejam as estabelecidas a partir de presenças macroestruturais, que envolvem a necessidade de uma representação do coletivo indígena? Como pensar essas relações assimétricas a partir de uma abertura em alguns momentos à presença do branco, aos recursos advindos do exterior que não são de forma alguma recusados e o fechamento à incorporação de premissas existenciais diariamente impostas pela presença juruá em suas aldeias?

Vislumbro dois eixos de reflexão, imbricados em um mesmo plano: primeiro, um eixo que toma a abertura como uma recente transformação no esquema relacional com os Juruá e no qual está implicado dissenso intra-geracional. Nesse caso, os jovens que assumem a interlocução na esfera pública e pensam a relação com o Estado brasileiro a partir de um parâmetro politizado de direitos indígenas são apoiados por organizações não governamentais⁴⁶, que, por sua vez, assumem um protagonismo na fabricação de “lideranças”. Não que esses jovens líderes não tenham legitimidade, mas eles não são necessariamente construídos apenas pelos seus pares, que me parecem pouco interessados em se fazer representar de maneira espontânea. Por outro lado, há os anciãos que continuam relativamente refratários a uma presença massiva dos Juruá nas aldeias, e tampouco parecem concordar com a maneira pela qual muitos desses jovens líderes acionam a reivindicação por direitos constitucionais. A oratória calma, pausada e inspirada pelas divindades constitui, todavia, um modelo ideal de expressão, através do qual se intenta “tocar o coração do Juruá”. Após uma reunião realizada com a presença de diferentes instâncias governamentais, em setembro de 2011 na aldeia de Coxilha da Cruz (Barra do Ribeiro/RS), Karaí, um conhecido xamã já ancião, queixou-se. Estávamos sentados na sombra de uma árvore quando começou uma longa fala insatisfeita com o fato de os jovens não mais se interessarem pela oratória dos mais velhos. Em uma perspectiva

⁴⁶ Como Centro de Trabalho Indigenista (CTI), Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Conselho de Missão entre Índios (COMIN) e Instituto de Estudos Culturais e Ambientais (IECAM).

pessimista, disse-me que, além de os jovens desaprenderem a viver como os “antigos”, também acabariam por ser “raivosos” como os Juruá. Dizia-se muito *ndovy'ai* (triste; não alegre).

Um segundo eixo, base significadora do primeiro, é entender as relações mbyá e seus contornos enquanto ação política. Tal ação se dá em termos de pessoalidade e, apesar de os Mbyá não se colocarem como presas dos Juruá, põem-se como o pólo oposto do agressor. A tese de Oiara Bonilla (2005), que trata dos Paumari do médio Purus, estado do Amazonas-Brasil, nos dá pistas muito pertinentes para pensar sobre os Mbyá. Ao discorrer sobre a submissão dos Paumari aos patrões brancos, reporta-se à tese de Viveiros de Castro sobre os Araweté e observa:

[...] les Paumari auraient reporté ‘la prédation ontologique de l’extérieur’ dans leur relation avec les patrons. A la différence que ces derniers ne peuplent pas exclusivement le niveau céleste, mais pullulent autant que le font les sous-groupes humains dans l’espace sociocosmologique paumari (BONILLA, 2005, p. 380).

O argumento geral da tese da antropóloga é o de que a parasitagem do Outro é a forma dada à predação na cosmologia paumari. Nesse sentido, colocam-se em uma posição de submissão aos “patrões”, conseguindo acesso à obtenção de bens e artefatos por eles desejados. Bonilla encontra ressonância em narrativas míticas paumari nessa modalidade dependente da proteção de terceiros, sendo essas relações configuradas a partir de posições mobilizadas por uma dinâmica do ter e obter, da captura e da retenção: “Telle est la force qui meut la relation proies/animaux familiers et leurs prédateurs, entre les clients/employés et leur patron, entre les enfants adoptifs et leurs parents” (2005, p. 392-393).

Entre os Mbyá, observo, como já anteriormente mencionado, atualizações na relação com os Juruá, sobretudo no que diz respeito às políticas indigenistas estatais, decorrentes também de uma abertura às demandas por reconhecimento de direitos advindos com a Constituinte de 1988. Entretanto, essas atualizações se apresentam enquanto continuidade de um mesmo esquema relacional. Se aberturas ao “sistema do Juruá” são hoje mais visíveis por conta de uma marcada atuação política contra o Estado brasileiro, elas não se distanciam em qualidade de fechamentos anteriores. A narrativa dos anciãos sobre eventos passados de desocupação compulsória de territórios, bem como a forma enga-

jada atual de lideranças arrefecerem a fala combativa no intuito de sensibilizar o Juruá, contêm a mesma invariável, a saber, uma recusa ao conflito direto que, nem por isso, é inexpressiva no alcance de seus desejos e desconectada de um propósito coerente com a imanência divina. É na oratória que essa alteridade emerge. *Ñe'ẽ* significa “alma”, “nome” e “palavra”, princípio vital enviado por Ñanderu, criador tanto de *yvy rupa*⁴⁷ quanto dos Juruá.

Os aliados juruá são mediadores-predadores de Outros, o meio de uma relação com a exterioridade que expõe as suas intenções e a captura de vitalidades. Os afetos narrados e a oratória que afeta são uma ação, seja ela em linha reta ou de fuga. Espera-se que os Juruá aliados tenham uma “fala forte”, “firme” a favor dos interesses mbyá, mas não se espera que um chefe político mbyá “dê bronca”, mas sim um “conselho”.

Esses a quem chamo de “lideranças” não são chefes políticos, os “caciques” de aldeias. Todo homem guarani é potencialmente uma liderança quando tem como interlocutor um Juruá, sobretudo se em contextos de reuniões públicas, mas não será necessariamente um *mburuvichá* (chefe político) para um coletivo específico. Sendo assim, podemos vislumbrar que há duas camadas de interlocução: uma realizada por *mburuvichá*, que tem por função gerir e expressar os desejos de seu coletivo, e outra que estabelece uma representatividade desenraizada, próxima a ONG's e flutuante em nível de uma política indigenista, estabelecida fora das fronteiras de uma orquestração do coletivo mbyá. Essas duas camadas incidem no supralocal de articulação de demandas, viagens e reuniões.

O CAPIG (Conselho de Articulação dos Povos Indígenas Guarani) conta com duas lideranças importantes; porém, não são elas “caciques” de aldeias.⁴⁸ Tais líderes têm legitimidade para atuar no âmbito de uma política contra o Estado brasileiro, que tarda e até mesmo impede o reconhecimento de suas reivindicações territoriais, mas não possuem a legitimidade para decidir arbitrariamente sobre prioridades fundiárias, apesar de haver um significativo jogo de forças nesse esquadramento. Desse modo, a tese defendida por Pierre

⁴⁷ Tal termo pode ser compreendido como “morada terrenal” como tradução de Cadogan (1997, p. 156) e também como “chão”, “onde se pisa”, conforme a tradução feita por Verá Apu'a.

⁴⁸ Um deles é visto como “liderança” que reivindica o reconhecimento territorial de TI situada na região hidrográfica do Lago Guaíba.

Clastres sobre o chefe sem poder cabe apropriadamente em ambas situações, apesar da complexidade de contar com pares juruá.

Quando coordenei os trabalhos de identificação e delimitação de três TI mbyá-guarani, as fronteiras de limites para tomada de decisões por cada uma das chefias políticas foram inequivocamente explicitadas. Os estudos das três TIs estavam concentrados em um único grupo de trabalho (GT). Busquei respeitar, com algum esforço, já que esse tipo de trabalho de campo difere bastante do que se realiza para trabalhos acadêmicos. A dinâmica do GT conta com um cronograma de atividades que deve ser realizado com certa rigidez. Foi ligeiramente problemático administrar uma sequência de trabalhos que respeitasse o interesse de cada um desses chefes, já que todos reivindicavam a atenção primeira para seus *teko'a*. Para esses chefes, o que estava em questão era o reconhecimento pontual de seus territórios, o que obviamente não contestava que outros também fossem reconhecidos, mas impunha uma lógica do parentesco, do coletivo de parentes, que ia na contramão de um ideário de povo ou nação guarani. Um território multilocal mbyá está de forma intrínseca e irremediável associado ao fluxo dos deslocamentos, que, ao seu turno, relaciona-se às redes de parentesco.

Se entre os Paumari o esquema ontológico de predação tem sua forma na parasitagem de outros, entre os Mbyá parece-me que a predação de vitalidades externas se dá através de uma oratória pacificadora. Neutralizar o outro, mais do que parasitá-lo. O lado oposto do agressor seria o de vítima/presa, mas não vejo os Mbyá, e tampouco eles se veem, em tal posição. O Juruá é “raivoso”, diz o que nem sempre pode cumprir, tem “ciúme da terra” e, por isso, expulsa-os de seus territórios; mas os Mbyá não se submeteram a padrões ou a lógicas de delimitações territoriais que não são condizentes com seus preceitos de existência terrena. Se os Juruá são um mal inevitável, assume-se o risco de capturar o que é do interesse do coletivo sem com isso se submeter à sua maneira de viver.

No tópico anterior, quando abordei a presença de mulheres mbyá na cidade de Porto Alegre, a relação com o dono da mercearia próxima ao *teko'a* Jatai'ty e o nascimento das meninas gêmeas, vimos uma contra(a)ção mbyá aos avanços juruá. Há a recusa do conflito, mas há também um fechamento para a entrada dessa alteridade, que pode ser aqui notada em um modo de impor seu ponto de vista sobre a lógica das relações mbyá, a qual redundando apenas em tentativas, não em efetivação. As mulheres mbyá continuam nas ruas da cidade grande e agora

acrescentaram orquídeas silvestres a seus artefatos expostos para venda, o que é proibido pela legislação brasileira, fato sobre o qual já havia conversado com alguns chefes políticos, que pareceram em nada se importar. Kuaray Mimby argumentou que “se é proibido vender, por que Juruá compra?”. Ou seja, em sua reflexão, fica implícito que, se há alguém de má fé nessa transação, não são certamente os Mbyá.

O propósito no encerramento deste capítulo foi o de apontar meu interesse pelas falas pacificadoras, geralmente enunciadoras de estados afetivos, e por esse driblar dos conflitos que traz em si uma ação produtiva de estratégias para encarar a relação assimétrica imposta pelos Juruá. Por essa razão, no quarto capítulo, remeter-me-ei às reflexões etnográficas que começo aqui a esboçar e, antes disso, no próximo capítulo, deter-me-ei em tecer comentários de cunho teórico sobre a predação e como penso expressar-se tal modalidade relacional entre meus anfitriões.

3. A política das relações

Quando o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, ainda na década de 1990, moveu uma crítica ao estruturalismo, subvertendo a teoria levistraussiana da aliança, acabou por dinamizar em novos ares a etnologia indígena ao teorizar a *predação* a partir de uma sociologia da afinidade potencial (VIVEIROS DE CASTRO, 1993). Discorreu sobre os sistemas dravidianos, apresentando um mesmo plano para a consanguinidade e a afinidade, a partir de uma estrutura dinâmica e hierárquica, no sentido dado por Louis Dumont. Assim, a canibalização dos inimigos de guerra teria por objetivo um englobamento de afins, que, vindos de outros grupos, engendrariam uma relação contínua de subordinação à lógica da predação. Uma relação que não teria por fim nem a guerra em si, tampouco a vingança, mas a predação do Outro, o inimigo-afim que, ao ser canibalizado, é aproximado. Uma relação dependente do exterior: no nível local as relações por consanguinidade englobariam as que se dão por afinidade, a afinidade, por sua vez, englobaria a consanguinidade em nível supralocal e em um nível totalizador seria a própria afinidade definida pela inimizade e pela exterioridade, nas quais a predação canibal de inimigos efetivar-se-ia.

O volume 33 da revista *L'Homme – Revue Française d'Anthropologie*, “La remontée de l'Amazone”, é significativo para discussões sobre o parentesco na Amazônia, evidenciando um certo consenso entre os antropólogos e colocando na cena americanista o argumento da predação proposto por Viveiros de Castro. Descola (1993), para citarmos um dos pares da discussão, ao se referir à “síntese magistral” dada pelo antropólogo brasileiro aos sistemas dravidianos amazôni-

cos, diz que ele mesmo havia pensado na predação como uma forma de socializar a natureza de Outros entre os Jivaro, embora tenha tido como fundamento a oposição destes em comparação aos esquemas Tukano e Arawak. Ao se colocar a pergunta sobre os limites da argumentação de Viveiros de Castro, postula:

Il me paraît plus vraisemblable d'admettre une instabilité structurelle de la polarité consanguinité-affinité, productrice en un premier temps d'un double englobement concentrique assez généralement attesté (de l'affinité par la consanguinité au niveau central, de la consanguinité par l'affinité à la périphérie), mais susceptible ensuite de se déployer, en fonction des circonstances, vers l'une ou l'autre des deux formes idéales contenues en puissance dans le binôme originaire (DESCOLA, 1993, p. 186).

Descola remete-se a Lévi-Strauss, que já havia enunciado uma ideologia e organização social ameríndia marcada por um dualismo em perpétuo desequilíbrio. Por fim, em uma das últimas notas do artigo afirmou que, apesar das ressalvas, partilha em grande medida da tese argumentada pelo colega.

A partir da atualização teórica advinda dessas discussões, a troca passou a ser de nomes, objetos, posições, pessoas, não mais restrita às mulheres, e ganhou uma dimensão simbólica, significadora das relações. No final dos anos de 1990, Viveiros de Castro e Stolze Lima cunham o conceito de perspectivismo ameríndio, tendo por referência um significativo número de etnografias realizadas na mesma região, nas terras baixas sul americanas. Diferentemente de uma sociologia da afinidade potencial, o perspectivismo ameríndio, inserido no que o autor chamaria de uma economia simbólica da alteridade, não emerge diretamente de uma teoria clássica, como a da aliança – apesar de integrar em si a dicotomia natureza/cultura – mas sim de uma teoria nativa, na qual o corpo devém de uma categoria ameríndia, e não de uma categoria antropológica.

Há aproximadamente três décadas que o corpo é colocado em relevo por etnografias realizadas nas terras baixas sul-americanas. Como lugar da alteridade no pensamento ameríndio, é palco de investimento por parte da pessoa e do coletivo na sinalização da diferença. Desde discussões sobre a afinidade potencial, a alteridade é central. Em um texto publicado em 1979, os antropólogos Seeger, da Matta e Viveiros de Castro sublinharam que o imbricamento das noções de pessoa e corpo seria “o idioma simbólico local” em detrimento de chaves compreensivas como grupos corporados, alianças e linhagens, que, enquanto modelos teóricos importados de outros contextos etnográficos, não correspon-

diam à realidade dos povos ameríndios. Foram, em certa medida, porta-vozes do que vinha sendo mostrado em etnografias realizadas à época, em um terreno que, até então, pouca atenção havia recebido de pesquisadores. Latour (2004) observa que, em paralelo ao destaque dado ao corpo pelos americanistas, emergiram estudos sobre o corpo nas ciências humanas em geral, levados a cabo por problemáticas com viés feminista e aliados à expansão da bioindústria. Seria esse o corpo com “c” maiúsculo, emergente enquanto categoria antropológica. Essas duas correntes, conforme o autor, correram durante longo período em paralelo.

Em consonância com os trabalhos de antropólogos pós-estruturalistas, como Marilyn Strathern e Roy Wagner, Viveiros de Castro (2002) mostra com o perspectivismo ameríndio uma visão alargada do que viria a ser *social*, enfocando a humanidade como condição e continuidade entre humanos e não humanos. Em uma economia simbólica da alteridade, não haveria uma totalização da sociedade, tampouco o controle; retoma o conceito de troca e postula ser a perspectiva o laço da relação. Há uma visão horizontalizante do social, que se contrapõe às demais duas economias da socialidade amazônica, argumentadas pelo autor em seu livro *A inconstância da alma selvagem*. Na primeira, economia política do controle, haveria uma concepção fatiada da sociedade, entre público e privado, tendo a linhagem como ligação entre as duas esferas; na segunda, economia moral da intimidade, haveria também a distinção entre público e privado, a partir da ideia de que a domesticidade possui uma qualidade inerente à sociedade, reduzindo a socialidade à sociabilidade.

Antes de Viveiros de Castro, fora Strathern quem revigorara a noção de troca em seu livro *O gênero da dádiva*, na década de 1980. Nele, a antropóloga nos faz pensar que é o gênero que dá forma às relações através de replicação ou substituição. Ações, atividades e comportamentos são marcados por gênero no pensamento melanésio. As ações e as trocas, em suma, são consequentes de outras ações, que, por sua vez, são a premissa de sua repetição, ocultadas em outras formas, enquanto pensamento e objetos: “a troca é essencial ao processo de personificação através do qual as pessoas são separadas pelas relações sociais” (2006, p. 288). Para Viveiros de Castro, a perspectiva seria uma ontologização da troca.

Esse esquadro nos permitirá melhor criar uma imagem do que se passa na paisagem de relações entre pessoas mbyá e pessoas juruá. Chamo a atenção para o meu propósito neste capítulo, que é o de dar continuidade às reflexões tanto sobre o que chamei de alianças entre os Mbyá e os proprietários de terras juruá, quanto à relação entre mulheres e homens, em alianças por casamento destas com homens guarani ou não. O adversário é o Outro do par, aquele que, diminuído de poder, se vê retido sob a intencionalidade de quem por ora o detém. Mostrar-se pacífico, recusar o confronto, ser “respeitoso” com as cercas ou deslocar-se em recusa ao conflito, como parecem insistir os Mbyá em sua política de territorialização, constituem linhas de fuga, que são a ação dentro do possível. A relação entre mulheres e homens segue a mesma lógica, estando nela presente a intrínseca instabilidade da aliança entre afins, que traz também consigo a inimizade como potência.

Influenciada pelas reflexões de Viveiros de Castro e de Marilyn Strathern, Taylor (2000, p. 313) oferece pistas para pensarmos a relação homem/mulher mbyá e reintroduz a problemática do cunhado (*tovejá*) ao afirmar que, entre os Jivaro, “l’identité des hommes se fonde essentiellement sur l’introjection d’une relation agonistique instable avec cet ennemi intime qu’est l’affin, relation médiatisée par le beau-frère, figure métonymique de l’adversaire”. Taylor (2000, p. 311; 328) vê a relação entre cunhados como a “chave do telhado da arquitetura social”, da subjetividade e da sociabilidade jivaro, articulando a ameaça permanente à possibilidade constante de obter valores vitais. Levi-Strauss registrara a problemática em “The social use of kinship terms among brazilian indians” (1943), também desenvolvida posteriormente em “Les beaux-frères ennemis: à propos du cannibalisme tupinamba” por Hélène Clastres (1972).

Taylor nos mostra que a subjetividade masculina é o que organiza o campo social jivaro, o que vai ao encontro do que parece, em determinado plano, acontecer entre os Mbyá. É a subjetividade masculina expressa, publicitada, ainda mais porque a interlocução é sempre mediada pelos homens. Mas o que se passaria se as mulheres expressassem seu ponto de vista sobre as relações? Inverter-se-ia a lógica ou se reificaria minha afirmação?

3.1 “Amansar” meninas

Certa vez, em meados do ano de 2005, em uma aldeia interiorana do estado do RS,⁴⁹ conheci Atachĩ Chunu e suas três esposas, Tatachĩ Jera, Kerechu Ara e Yva Poty. Kerechu Ara é irmã de Tatachĩ Jera, e Yva Poty é filha de Tatachĩ Jera com outro homem, não com Atachĩ Chunu. Com Tatachĩ Jera, Atachĩ Chunu tem quatro filhas; com Kerechu Ara tem duas e com Yva Poty tem um menino. Tatachĩ Jera é bem mais velha que as outras, que tinham entre 13 e 17 anos.

Quando Tatachĩ Jera se casou com Atachĩ Chunu, Yva Poty tinha aproximadamente um ano de idade. Assim como ocorreu na aldeia de Ñuundy, conforme relatado no capítulo anterior, Tatachĩ Jera disse que o casamento de Atachĩ Chunu com sua filha foi “à força” e pediu para que eu as ajudasse a fugir. Disse que haviam tentado fugir duas vezes, mas que Atachĩ Chunu buscou-as pelos cabelos. Perguntei se em alguma de suas tentativas de fuga havia levado seus filhos consigo e respondeu Tatachĩ Jera que não: pretendiam fugir sozinhas para depois buscarem seus filhos com a ajuda de um de seus irmãos, morador de outra aldeia bem distante. Pretendiam caminhar uma distância de mais de 500 km.

Tatachĩ Jera não era a única descontente com Atachĩ Chunu. Karaí Apu’a, pai da mulher de um dos irmãos de Atachĩ Chunu, contou-me que não viajava mais após saber da ocorrência de episódios nos quais Atachĩ Chunu tentara manter relações sexuais com algumas mulheres sem que estas consentissem. Mantinha-se vigilante por sua mulher e suas filhas. Uma tia de Karaí Apu’a, Jera Kerechu, irmã de sua mãe, mudara-se para Anhetenguá havia poucos meses, em função das sucessivas tentativas forçadas de seu sobrinho em manter relações sexuais com ela. O irmão de Atachĩ Chunu, Guyra, também se deslocara havia cerca de um ano para uma aldeia no estado de Santa Catarina por conta da gravidez de Yva Poty e de ter Atachĩ Chunu tentado manter relações sexuais com uma de suas primas, que visitava parentes nessa aldeia interiorana do RS. A situação era de muita tensão quando cheguei, e não custou muito tempo para que o que acabo de descrever me fosse contado, o que é algo incomum entre os Mbyá.

⁴⁹ Omito intencionalmente o nome do *teko’a*.

Havia ainda um outro agravante: fazia alguns meses que galinhas apareciam mortas com sinais de violência sexual. Segundo as contas de Karaí Apu'a, foram mais de 37. Atachĩ Chunu era à época o "cacique" e o agente de saúde, função remunerada pela FUNASA. Ou seja, era ele quem tinha mais acesso a recursos financeiros e circulação por agências estatais, além de ser o interlocutor por excelência dos Juruá. Assim que me mostrei interessada em conversar com outras pessoas e não somente com Atachĩ Chunu, fui capturada pela necessidade de Tatachĩ Jera e Karaí Apu'a em publicizar os acontecidos, cada um desde sua perspectiva e individualmente. Em momento algum se reuniram para falar de Atachĩ Chunu, de maneira que ninguém sabia até que ponto eu estava a par do que se passava.

Atachĩ Chunu, por sua vez, contava-me de reuniões de que havia participado em Porto Alegre nas últimas semanas em que discutia assuntos em geral, como o difícil acesso da equipe médica da FUNASA à aldeia, por não dispor de carro adequado para estrada de terra, e também sobre as reivindicações por reconhecimento territorial guarani. Mesmo suspeitando que Tatachĩ Jera havia me contado alguma coisa, não se justificou ou perguntou algo a respeito. Eu tampouco havia caído de pára-quedas na aldeia. Chegara acompanhada da assistente social do Município, que fizera contato previamente com o Ministério Público Federal, instituição onde realizava meu estágio em antropologia. Isso me credenciava a ouvir relatos de conflitos internos, mas não poderia desconsiderar que o objetivo de quem os contava poderia ser o de enfraquecer a posição de chefe ocupada por Atachĩ Chunu e firmar uma aliança com um Juruá/*Xenhorá*. Ou seja, isso me habilitava a aproximar aliados no intuito de potencializar contra-ações ao poder pontual de Atachĩ Chunu. Embora a assistente social tenha partido logo após minha chegada e Tupã Jeju, pai de Atachĩ Chunu, já me conhecesse de Ñuundy, não deixaram de me vincular a uma agência estatal. Tatachĩ Jera e Kerechu Ara, as irmãs mulheres de Atachĩ Chunu, são "parentes" de Yva. A mãe das duas é prima cruzada de Kerechu, filha de um irmão de Pará, mãe de Kerechu.

Se Karaí Apu'a me contara sobre as galinhas mortas com sinais de violência sexual, assim como sobre as sucessivas investidas de Atachĩ Chunu em seduzir mulheres de outros homens, Tatachĩ Jera nada mencionara a respeito. Os dois repreendiam as atitudes de Atachĩ Chunu, mas cada qual por seus motivos. O único que me relatou meses mais tarde sobre não concordar com Atachĩ Chunu

forçar Yva Poty a se casar com ele, e sobre as suas demais tentativas de assediar mulheres, fora Guyra, irmão de Atachĩ Chunu.

Tatachĩ Jera relatou que Atachĩ Chunu se interessara por sua irmã Kerechu Ara assim que ela “virou mocinha” (*nimbé*) e que a forçou no início a se relacionar com ele. Ela não tardou em aceitá-lo como marido. Seus irmãos não gostaram do fato de ela morar em uma aldeia tão distante, localizada a muitos quilômetros de São Miguel das Missões, onde vivem, mas Atachĩ Chunu deu pouca importância para as queixas da família de suas esposas. As duas irmãs não eram mais próximas, vivendo inclusive em moradias diferentes. Trocavam poucas palavras no dia a dia e não faziam as refeições juntas. A moradia de Kerechu Ara apresentava-se malcuidada, ao contrário da de Tatachĩ Jera, que contava com uma boa estrutura de barro e o teto era bem forrado de capim santa-fé. Os alimentos também não eram equilibrados na distribuição: enquanto Tatachĩ Jera contava com alimentos suficientes para preparar as refeições, Kerechu Ara dependia que Atachĩ Chunu lhe trouxesse o que comer. Kerechu Ara foi reticente às minhas intenções de conversar, provavelmente por ser sua irmã, Tatachĩ Jera, minha anfitriã.

As expressões *mo'arandu*, *nhemboarandu*, assim como os termos que vimos no capítulo anterior – *nhemboarakuaa* e *ambovy'a* – são empregados pelos Mbyá para se referirem à iniciação sexual de meninas com homens mais velhos e também à domesticação de animais órfãos, capturados logo após a morte de suas mães em atividades de caça. *Arandu* significa sabedoria, conhecimento, enquanto *arakuaa* se refere a um comportamento correto. É o homem quem tem a ação e a legitimidade para tanto: ele amansa, ensina uma menina a se comportar corretamente no que concerne às relações sexuais.

Essas mulheres passam por um processo de familiarização, como muito bem argumentado por Taylor, por conta de “leur position d'alliées issues de ces étrangers dangereux que sont les affins” (p. 316). Mas o mais interessante na análise dessa antropóloga é que “le sujet visé par la tension prédatrice doit être, sous un certain aspect, identique au sujet prédateur, sans quoi il ne pourrait prendre sa place”. O que Taylor argumenta é que uma mulher jivaro é intrinsecamente feita de dois cunhados; o primeiro trata-se do irmão real e o segundo do irmão animal. São dois afins, dois inimigos do homem jivaro. Ela chega à conclusão de que, quando a predação se inscreve em uma relação de

sexos opostos, ela deixa de ser reversível, já que a diferença entre os termos é relançada. Assim como a presa, a mulher ocupa uma posição desfavorecida face aos homens, sendo objeto e não sujeito de uma tensão predatória. É por essa razão que há conexão entre ato sexual e caça. Assim, o cunhado e o animal de caça estão presentes na mulher jivaro, que é tanto a irmã de um outro homem, esposa, quanto a mulher verdadeira: “elle est ‘sœur du gibier’ de la même façon que son époux est ‘affin de prédateur’; elle est ‘moitié gibier’ comme il est ‘moitié ennemi’” (p. 317).

Jera’i, a menina “amansada” por Tupã Mimby, pai de seu pai, assim como Yva Poty, são jovens meninas que provavelmente não passarão grande parte de suas vidas ao lado dos seus primeiros homens. Remeto a uma situação que, diferentemente das que por ora em curso, teve algum desfecho. Vejamos o que se passou com Ara Rataa.

Se Tatachi Jera contou diretamente a mim sobre o “amansamento” de sua filha Yva Poty, foi Yva e suas irmãs, sobretudo Jachuka, que me colocaram a par do que vinha acontecendo com a menina Jera’i, em Ñuundy, e o que, em um tempo passado, acontecera com Ara Rataa. Takua Poty, esposa de Karaí, tinha uma filha pequena quando o conheceu. O casal, que hoje mora em Varzinha/RS, durante muitos anos morou na aldeia de Itapuã. Lá estavam quando Verá Chunu e Kerechu chegaram, no ano de 2000. Verá Chunu e Karaí são primos; seus pais são irmãos. Soube por Yva que Tokó, um menino guarani que conheci desde pequeno, era filho de Ara Rataa e Karaí. Mas Tokó não chama Karaí de *cheru* (meu pai), chama-o de *cheramoi* (meu avô), o que sempre me fez acreditar que Ara Rataa era filha de Karaí. Ara Rataa também foi “amansada” quando menina, justamente por Karaí, de quem acabou engravidando. Ela fugiu alguns anos mais tarde com Verá Ñe’ëngija, com quem viveu por muito tempo e com quem teve mais filhos. Tokó diz que Verá Ñe’ëngija é seu pai. Essa história passada com Ara Rataa nos dá pistas de que as meninas Yva Poty e Jera’i em algum momento futuro terminarão por fugir.⁵⁰ O que é inclusive esperado por todos. Yva Poty

⁵⁰ Durante a finalização da escrita deste texto, retornei para Porto Alegre e reencontrei-me com Yva, depois de anos sem vê-la. Nessa ocasião, fui – sem intenção alguma – atualizada acerca de muitos dos acontecimentos envolvendo a vida de pessoas mbyá que conheço. Entre tantas atualizações que deixarei passar, pois não teria nunca terminado de escrever minha tese de doutorado se acompanhasse a dinâmica da etnografia junto aos Mbyá, soube que Jera’i havia sido “roubada” de Tupã Mimby por um homem kaingang. Segundo Yva, Jera’i se encontrava às escondidas com “o índio” (além de usarem o

conta com o consentimento de sua mãe, e Yva relatou que Ara Rataa também foi apoiada por Takua Poty para fugir.

Situações como as das três *kunha'i* (meninas) não parecem ser exceções. Todas as mulheres mbyá que me contaram sobre “amasamentos” disseram reprovar as atitudes desses homens. Não são elas coniventes com o que acontece às meninas e insurgem-se dentro de suas possibilidades. Tupã Mimby precisou se deslocar da aldeia, levando a menina consigo após toda a aldeia se manifestar contrária à sua atitude de forçar relações sexuais com Jera'i. Yva e suas irmãs não puderam intervir quanto à continuidade dessa relação presa/predador, embora tenham publicizado e colocado Tupã Mimby em uma situação vexatória, expondo seu comportamento antissocial. Tatachĩ Jera tentou e continuava tentando fugir com Yva Poty, no intuito de chegar até a aldeia de São Miguel das Missões, onde moram seus irmãos. Ara Rataa conseguiu fugir e se casar com outro homem. Entretanto, e apesar de minha interlocução com os homens não adentrar em assuntos como esses, os homens mbyá não parecem interessados em iniciar conflito com outros homens, a não ser que as mulheres em questão sejam suas filhas ou irmãs. Karaí Apu'a, que estava descontente com Atachĩ Chunu, não estava interessado em ajudar Tatachĩ Jera e Yva Poty a fugirem. Parecia não se opor, mas não comentou sobre o assunto comigo, como se tal situação não pudesse por ele ser resolvida. Ou melhor, como se não valesse a pena combater situações como essa.

O mesmo aconteceu em Ñuundy: as mulheres denunciaram e impeliram Tupã Mimby a partir, já os homens nada fizeram para impedir que o “velho” levasse a menina com ele. O interessante também é que nenhuma dessas mulheres, tanto as que estavam em situação de vulnerabilidade quanto as insurgentes, esperavam que esses homens fizessem alguma intervenção. Os homens que deveriam e poderiam agir eram os irmãos e pais dessas meninas-mulheres “amansadas”. Não parece conveniente alimentar inimizades por mulheres que não sejam irmãs ou filhas.

termo *pongué*, também se referem aos Kaingang como índios) e que, em consequência de um mal estar, foi levada ao hospital para atendimento médico. Foi do próprio hospital que Jera'i foi “roubada”. Ao que tudo indica, tratava-se de um plano previamente arquitetado pelo casal de amantes. O filho de Jera'i permaneceu com Tupã Mimby.

Karaí Atá disse que, desde o “tempo dos antigos”, algumas meninas eram “amansadas”, assim como homens casavam com mais de uma mulher. Quando comentei com ele sobre Atachĩ Chunu e o casamento com Yva Poty, disse-me “isso vai do pensamento de cada um”. Já Kuaray Mimby contou que “antigos” se casavam com as várias irmãs de sua própria esposa. Lembrou-se de Pará Jachuka, que recentemente ficara viúva de Chunu Rataa: “era pra eu casar com ela, mas hoje em dia mulher ficou ciumenta demais”. Pará Jachuka é irmã de Yva Reté, esposa de Kuaray Mimby.

Além do casamento de Atachĩ Chunu com duas mulheres irmãs, conheci também outra situação semelhante envolvendo Kuaray Poty e as irmãs Pará Kerechu e Pará Kerechu’i. Morador do Lami (Porto Alegre/RS), já com certa idade, Kuaray Poty era casado com Pará Kerechu quando desposou a irmã mais nova de sua esposa, Pará Kerechu’i. Os filhos de Kuaray Poty nascidos do casamento em regime de sororato com as irmãs eram quatorze: oito de Pará Kerechu e seis de Pará Kerechu’i. Foi a própria Pará Kerechu’i, a mais nova delas, que me contou compartilhar o marido com a irmã, que falecera há alguns anos. Enquanto conversávamos sobre as crianças que brincavam ao nosso redor, ela não diferenciou seus filhos dos de Pará Kerechu, e, quando insisti a respeito, por observá-la chamar a todos de *che memby* (meu filho), ela disse: “são vários da barriga de minha irmã, outros da minha”. O tom afetivo que minha interlocutora utilizou na descrição de sua falecida irmã, dizendo-se inclusive muito triste desde sua morte, indica que ambas nutriam uma relação de amizade.

Tal qualidade de relação contrasta com a das irmãs da outra aldeia, que, em linhas anteriores, abordei. Marcada por conflitos, a relação entre elas era quotidianamente tumultuada. Não partilhavam a moradia, não faziam as refeições juntas e controlavam-se sob ameaças de contar a Atachĩ Chunu qualquer deslize cometido por uma ou outra. Foi Ara Rataa, segundo Tatachĩ Jera, que relatara a Atachĩ Chunu que ela e sua filha Yva Poty haviam partido em uma manhã fria, fugindo por uma mata fechada localizada perto da aldeia onde moravam. Como vimos, o jogo de intrigas e acusações entre elas rende um controle ainda maior por parte de Atachĩ Chunu sobre a situação.

Entre Yva e suas irmãs também há uma certa instabilidade nas relações, motivada por ações passadas envolvendo seu falecido marido Chunu. O casal, Yva e Chunu, que, desde o primeiro capítulo acompanha-nos, ficou casado por

muito tempo. Teve oito filhos, e, enquanto ele esteve vivo, compartilhou a mesma moradia. Chunu era um homem muito alegre, carismático, e Yva se queixava de suas “bebedeiras” e do fato de ele ter “namorado” quase todas as suas irmãs, à exceção de Jachuka. Pouco antes de seu marido falecer, Yva me contara de sua suspeita sobre o envolvimento de Pará Reté e Chunu, que, segundo ela, estariam se encontrando regularmente às escondidas. Alguns meses antes da morte de Chunu, Yva resolveu tirar satisfações com sua irmã e avisou a seu marido que, a partir daquele momento, estariam separados. Chunu negou a acusação; Pará Reté, que é, inclusive, casada, também negou. Não houve maneira de Yva aceitar a versão contada pelos dois. Como resultado, a maioria das pessoas de sua aldeia tomou o partido de Yva, alavancando uma onda de fofocas e inimizades, salvo os filhos de Pará Reté, que sustentavam que sua mãe jamais se envolvera com Chunu. Certa vez, disseram-me as irmãs de Yva, entre elas Pará Reté, que Chunu morreria de “tristeza” (*ndovy'ai*), pois sempre gostara muito de sua esposa e nunca quisera se separar.

A instabilidade da relação entre Yva e suas irmãs sempre pairou em meus trabalhos de campo. *Pochy* (raiva), *akâtej* (ciúmes) e *ndovy'ai* (não alegria) foram estados afetivos evocados com frequência por Yva para manifestar o que sentia ou havia sentido por cada uma delas em circunstâncias em que se envolveram com seu marido Chunu. Sendo Yva, minha amiga e interlocutora próxima, pouco soube sobre a reciprocidade de afetos. Se era para essas mulheres falarem de Yva na minha presença, falavam bem. O que sei é que Jera Jachuka e Jachuka são irmãs-amigas, enquanto Pará Reté (a mais velha) e Pará Miri (a mais nova), apesar de morarem na mesma aldeia, são distantes na relação diária. Essas duas tiveram relacionamentos mais longos com Chunu, e isso causa até hoje *pochy* e *akâte'ij* em Yva, que, várias vezes, pediu para que eu não conversasse muito com elas. Pará Reté tem o português fluente, é bastante expansiva e, em algumas de minhas estadias em Ñuundy, insistia para que eu compartilhasse refeições ou tomasse um mate com ela. Já Pará Miri, bem mais nova que Yva, teve um relacionamento com Chunu assim que “virou moça” e hoje é casada com um homem mbyá que conheceu em Misiones, na Argentina.

Se a subjetividade masculina ganha força na relação com os Juruá, nas relações internas aos Mbyá, as mulheres têm uma potência considerável em suas dinâmicas. O riso é constante e poderoso entre elas. Ninguém escapa de suas

chacotas à beira do fogo, onde comentam o que se passa em outras aldeias, de reuniões a viagens de caciques, e repercutem eventos ocorridos nos “bailes”. Uma mulher sem suas irmãs, primas e filhas, enfim, sem outras mulheres de sua confiança por perto, fica enfraquecida na relação com seu marido, sobretudo se ainda jovens e distantes da aldeia de seus “parentes”.

Na relação entre cunhados, temos o exercício de uma familiarização: o marido recém-chegado deve “carpir”, deve ajudar nas atividades diárias e corresponder às demandas de seus sogros e cunhados. Sabe-se da potencialidade inimiga do *tovajá* e, antes de partir, levando consigo a mulher, ele deve “se acostumar” com os parentes afins. Kuaray Endyju disse que “o marido tem que se acostumar junto dos parentes da mulher. Eu fui acostumado com meu sogro, meus cunhados e fui acostumado a ter respeito”. As designações *-jepokuaa* e *ambovy’a* são empregadas para situações como essa, em que um novo genro chega para morar perto, e também quando uma criança nasce. A criança pequena, assim como o genro, precisa querer ficar, nesse mundo ou no seu novo mundo familiar, mas, para tanto, não só devem ser “acostumados”, como “alegrados”. Se o genro é um afim, a criança que chega é parte de uma divindade. Ambos carregam consigo a vitalidade de um Outro, que deve ser retida com consentimento. O termo *ambovy’a*, que aparecera na fala de Yva como “amansar”, reaparece com Kuaray Endyju e, dessa vez, é traduzido como “se acostumar”.

Surrallés (2003) afirma que a noção de “familiarizar-se” ou “se acostumar” (*xápsbigámaama*) é utilizada entre os Candoshi, coletivo jivaro com quem conviveu, para o evento de adotar órfãos, criar pessoas, animais e plantas para que cresçam bem, com saúde e queiram permanecer junto de quem os “acostumou”. Diz que “se acostumar” é sinônimo de amar. As pessoas no coletivo por ele estudado se acostumam e acostumam seus conjugês, filhos adotivos ou não, a estarem juntos e a dispensarem cuidados mutuamente.

Ara, filha de Yva e Chunu, foi casada com Atachĩ durante alguns anos. Conheceram-se em *teko’a* Porã e Atachĩ, e algumas semanas depois, com o consentimento do irmão mais velho de Ara, Verá Chunua, e sua sogra, Yva, mudou-se para Ñuundy. Ara à época tinha um bebê de poucos meses, Karaí Tataendy, que Atachĩ criou como filho. Esse menino faleceu alguns anos mais tarde, conforme veremos no quinto capítulo. Além de Karaí Tataendy, Atachĩ e Ara tiveram Tupã Mirĩ e Karaí Tataendy’i. Quando morreu Karaí Tataendy, nasceu Karaí

Tataendy'i e, cerca de um ano mais tarde, Atachĩ viajou e não voltou para a aldeia de Ñuundy, sem avisar previamente e sem explicar razões. Alguns meses mais tarde, Ara soube que Atachĩ estava na aldeia de Capivari/RS, localizada não muito longe de onde vivia. Após trocarem algumas mensagens via telefone, Ara ficou muito triste com as palavras – escritas – de Atachĩ e contou-as para sua mãe, Yva, que por sua vez relatou para seu filho mais velho, Verá Chunua. Alguns dias mais tarde, Verá Chunua, seus irmãos mais novos e alguns de seus primos paralelos, como Tupã Guyra e Verá Apu'a Jeju, foram até a aldeia do Capivari para “dar uma surra” em seu cunhado (*tovajá*) fugidio. Bateram muito em Atachĩ. Ele, mesmo machucado, foi até a aldeia de Ñuundy conversar com Ara.

Ara é uma mulher de aproximadamente vinte e cinco anos de idade. Completou seus estudos em nível médio e foi aprovada na Universidade Federal do Rio Grande do Sul na primeira turma das cotas para indígenas. Ingressou no curso de História, mas desistiu ainda no segundo semestre. É uma das poucas mulheres guarani da região que completou o Ensino Médio. Ela não retomou a aliança com Atachĩ ou o seu ingresso na Universidade; continuou morando em Ñuundy, realizando, quando necessário, o deslocamento entre a aldeia e a cidade. Seu irmão mais velho, Verá Chunua, ingressou na Universidade alguns anos antes que ela, formando-se em Enfermagem. Hoje é funcionário da FUNASA.

Atachĩ, o *tovajá* que deixara Ara triste e repentinamente abandonada, recebeu de seus cunhados “uma surra para impor respeito”, como disse Yva quando lhe perguntei se estava a par da atitude de seus filhos e sobrinhos. Há dois pontos importantes na afirmação de minha anfitriã: seria “impor respeito” uma forma de subjugar a perspectiva do outro ao seu desejo, levando-nos a pensar em uma ação que muito se assemelha ao *-jepotá*, na qual a posição do predador é facilitada pelo comportamento antissocial da presa. O paradoxo é que agir com raiva (*pochy*) constitui, justamente, um tratamento antissocial entre os Mbyá, mas desta vez justificado como uma contra-ação ao *tovajá* que quebrara, de súbito, a aliança existente.

Um homem ou uma mulher sair para viajar e não voltar mais para a esposa ou para o marido não é algo incomum entre os Mbyá. Entre as pessoas que conheci, são poucas as que tiveram um único casamento e inúmeras as com filhos de casamentos anteriores. Crianças que circulam entre parentes

por conta da separação de seus pais não são exceção, e nunca ouvi reprovação alguma quanto a deixar crianças e partir. O que observei é que essas crianças são tratadas de modo diferente por seus cuidadores, com menos regalias que filhos consanguíneos. “Escutar conselhos”, “não faltar com o respeito” são expressões empregadas para embasar que uma criança é – quase – considerada da família. Tanto demonstrar interesse em receber conselhos dos mais velhos e do xamã na *opy* quanto deixar que um Outro imponha respeito sobre suas atitudes evidenciam que o processo de ser familiarizado está em curso.

Desde que Verá Chunua se formou e Ara ingressou na Universidade, não tenho acompanhado de perto as transformações prováveis implicadas na inserção de ambos em instituições juruá e na sua vida na aldeia. Há também Tupã Guyra, filho de Para Reté, que cursa direito na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Como vimos no capítulo anterior, o *teko’a* Ñuundy tem uma configuração social particular se comparada às demais aldeias guarani-mbyá da região, por conta das alianças por casamento de mulheres guarani com homens kaingang e juruá e também – ou justamente por isso – por acolher a única escola com níveis fundamental e médio de ensino. As pessoas que moram nesse *teko’a* estiveram abertas à escola e ao ingresso na UFRGS quando essa possibilidade aconteceu. Ara, Tupã Guyra e Verá Chunua são alguns dos poucos guarani que deram início a estudos em nível superior, já que a grande maioria dos alunos universitários indígenas são kaingang.⁵¹

O “impor respeito” de Verá Chunua, seus irmãos mais novos e primos ao *tovajá* Atachĩ, o “se acostumar a ter respeito” pelo sogro de Kuaray Endyju ou crianças que “não faltam com o respeito” com seus pais adotivos expressam um esquema relacional mbyá que, assimétrico, baliza a forma com que estabelecem ligações com seus Outros. Esse tema nos leva a dois outros, a saber, os donos *já* e o *-jepotá*.

⁵¹ A considerável maioria das pessoas mbyá que conheço não é escolarizada. Por volta dos anos 2000, os Mbyá começaram, a passos lentos, a considerar a ideia de existir uma “escola” em suas comunidades.

Fig. 14 – Desenho feito por Chunu Atá em Ñuu Poty, 2010.



Fonte: acervo de Maria Paula Prates. Todos os direitos reservados.

3.2 As transações com Outros e “pegar bichinho”

Em artigo um publicado em 2004, Fausto aborda a categoria ameríndia de “donos”, os *já*, entre os Mbyá, ensejando uma crítica às abordagens que veem unicamente propriedade e domínio como expressões de relações. Seria antes um esquema relacional do que uma relação de submissão de um polo ao outro, o que parece estar em consonância com o pensamento mbyá. Antes de continuar, passemos a uma descrição geral das atividades de subsistência mbyá.

A caça ocorre principalmente em *ara yma* (outono-inverno), quando a disponibilidade de recursos vegetais em *ka'agüy* (“mato”) encontra-se reduzida e o período de reprodução e de cuidados com a prole animal se encerra. É praticada principalmente nos ambientes florestados e, em menor expressão, nos campos. São utilizados o *mondéu*, armadilha para a captura de mamíferos e animais de maior porte, confeccionada a partir do *guaimbé*; o *mondepi*, armadilha para captura de aves e animais de pequeno porte; e o *ñuá*, laço usado para captura de grandes animais como o javali e a capivara. *Mondéu* e *mondepi* são armadilhas feitas de madeira, alocadas nas trilhas e caminhos nos quais os animais costumam passar.

Os animais são atraídos para as armadilhas, em geral, com o uso de alimentos apreciados por eles. Apesar de ser uma atividade de subsistência importante, a caça de animais silvestres está seriamente comprometida por conta da degradação ambiental da região hidrográfica do Guaíba, da fragmentação florestal e da própria escassez do recurso em si. A atividade de caça envolve principalmente homens, e as principais presas, quando disponíveis, são *chivi* (onça), *guachu* (veado), *tatu*, *tejú* (lagartos), *tapichí* (lebre), *kochi* (porco do mato), *kapi'yva* (capivara), *pa'i* (jacaré), *ka'i* (macaco), *jacutinga*, *djaitchá* (paca). A carne de tatu e de porco do mato estão entre as mais apreciadas pelos Mbyá. Toda vez que uma armadilha é deixada na mata, a pessoa mbyá solicita a permissão ao *já* do animal que ela pretende capturar. Assim o *já* do *kochi* (porco do mato), por exemplo, dará um de seus animais para que os Mbyá possam se alimentar. Não se tira do *já* do *kochi* um dos seus sem antes lhe pedir permissão. Essa evocação é feita de modo individual, não mediada necessariamente pelo *karai* (xamã).

O *mondepi* consiste em pequenos gravetos dispostos um ao lado do outro, com uma pequena abertura, em forma de semi-círculo. O animal, ao esbarrar no *mondepi* e colocar a cabeça dentro do círculo de gravetos, aciona um gatilho, feito de vara verde e amarrado a uma raiz em uma das extremidades dessa pequena abertura. O golpe costuma atingir a cabeça do animal e este é abatido de imediato. Iscas costumam ser colocadas no interior do *mondepi* e são escolhidas a partir da intenção de caça. Os Mbyá costumam deixar vários *mondepi* pela mata, sendo tarefa de crianças e jovens meninos verificar durante o dia se algum animal foi capturado. Os *mondéu*, por sua vez, funcionam do mesmo modo, mas são maiores, tendo em vista que visam à captura de animais de médio e grande porte. Ao invés de uma vara verde, utiliza-se um tronco pesado, e as iscas nem sempre se fazem necessárias. Costuma-se armar *mondepi* e *mondéu* no período que antecede a chuva, pois, assim, o cheiro humano dissipa-se e os animais não recuam diante das armadilhas. Já *nuá* consiste em um laço, geralmente pendurado em uma árvore, com a abertura do nó deixada no chão. Quando o animal passa ou pisa, *nuá* o prende. Essa armadilha não visa ao abate, mas à captura.

A prática da caça com armadilhas e com arco e flecha deriva de ensinamento divino. Ñanderu ensinou aos Mbyá a arte de existir neste mundo. As fibras de *pindó* (palmeira) fazem a corda do arco, que, juntamente com a flecha, são geralmente feitos de *guajuvira*. Assim que prontos, o *karaí* (xamã) enfumaça com *petyngué* (cachimbo) o artefato, a fim de torná-lo apto à caça. A fumaça do *petyngué*, segundo Cadogan (1997) remete à bruma primeva de criação do mundo mbyá, evocando as divindades. E os homens, antes de adentrarem na mata para caçar, recorrem à fumaça do *petyngué* e ao xamã, se assim lhes parecer pertinente, com o intuito de garantir um bom desempenho. É nesse contexto que evocam o *já* do animal, individualmente ou com a mediação do xamã. O perigo da não negociação é afrontar o *já* do animal caçado, que contra-atacará, enviando doenças aos Mbyá. A armadilhas também neutralizam a potência predatória dos *já*, pois os animais serão capturados somente se seus donos estiverem de acordo. Observei uma única vez a confecção de uma flecha, no Lami e, apesar de ter visto algumas flechas nas aldeias por onde estive, raramente presenciei sua utilização. Os pais costumam fazer pequenos arcos e flechas para as crianças brincarem. As armadilhas são muito utilizadas, mesmo em *teko'a* como Arasaty e Ñuu Poty, onde há significativa restrição de uso do espaço pelos Mbyá.

As crianças utilizam muito o bodoque e costumam abater vários passarinhos durante o dia, entregando-os para que sejam preparados pelas mulheres. Para os Mbyá, *djaitchá* (paca) é a carne saborosa de caça e também referência mítica à Ñandesy. A tentativa frustrada dos gêmeos Kuaray e Jachy de ressuscitarem sua mãe resultou em dar vida à paca. Do que restara dos ossos de Ñandesy, comida pela onça velha, os gêmeos tentaram inúmeras vezes refazê-la a partir de seu esqueleto. Jachy, o irmão atrapalhado, tropeçou e fez cair toda a ossatura que estava quase pronta para reerguer Ñandesy. Alguns ossos, ao caírem, não puderam mais ser encontrados e, com o que restou, terminaram por fazer a paca. Mais adiante retornarei à Ñandesy e às transformações corpóreas.

Dentro da lógica da predação de potencialidades vitais, em que os Mbyá capturam qualidades de Outros para comporem a si mesmos, as crianças recebem especial atenção na constituição de seus corpos. Entre muitos exemplos, lembro-me de pequenos caramujos pendurados em colares de bebês pequenos: são trazidos para os corpos pela qualidade de não urinarem. Já os ossos da ave saracura são utilizados no feitiço de tornozeleiras a fim de garantir que as crianças adquiram graça e leveza para caminharem como esse animal. Entre os adultos, observei que as penas do *kavureí* (“corujinha”, como dizem em português) são guardadas por mulheres e homens acometidos por sentimentos de tristeza e saudade (*ndovy'ai*), assegurando proteção. Já passar a gordura da carne de *kavureí* pelo corpo da pessoa enferma a fortalece com as qualidades de agilidade desse pequeno animal.

A caça moderada de pequenos animais, como mamíferos e aves, apesar de não se caracterizar expressiva em termos quantitativos, vistas as condições de vida atuais, possui grande valor simbólico para os Mbyá. Em *ka'agüy karapé*, a floresta em estágio inicial/médio da sucessão ecológica, concentram-se práticas de coleta das principais espécies usadas na confecção de artesanato, como taquaras, cipós, madeiras e outras espécies. É da antropóloga Maria Inês Ladeira (1992) a observação de dois ciclos distintos: *ara pyau* e *ara yma*, que, *grosso modo*, corresponderiam aos meses de primavera-verão e de outono-inverno, respectivamente.

Ara pyau seria o tempo de abundância, de calor, quando as árvores de *ka'agüy* (mato) florescem e frutificam, ofertando-lhes fartos recursos. De maneira semelhante, aumenta a disponibilidade pesqueira em *yakã* (rio). A caça

nessa época é praticada de forma reduzida devido à farta disponibilidade de recursos vegetais e porque *ara pyau* configura-se em tempo de reprodução dos animais. Já *ara yma* seria um tempo de muito frio, oferecendo menor disponibilidade de recursos em *ka'agũy*. Tempo de recolhimento, de coleta de materiais para confecção de artesanato, de construção e reforma das residências e, devido à diminuição de recursos em *ka'agũy* e *yakã*, tempo de maior recorrência à caça de animais silvestres. Esses dois ciclos, marcados pelas estações climáticas, condicionam as atividades produtivas ao longo do ano, onde *ara pyau* agrega a coleta de frutos e frutas, a pesca e a agricultura (semeadura e colheita de grãos e hortaliças), e *ara yma* concentra as atividades de construção, confecção de artesanato e a caça de animais silvestres.

Os roçados em Ñuundy, Ñuu Poty e Arasaty são inexpressivos se comparados com os espaços territoriais já demarcados, como Guarita, que conheci, localizada no norte do estado do RS. Nessa aldeia, onde vivem muitos dos parentes de Yva, observei várias roças, distribuídas pelo território e relacionadas a duas famílias extensas, que vivem de modo interdependente. Em Ñuundy, Ñuu Poty e Arasay, as famílias mbyá vivem em espaço bastante reduzido, com acentuada escassez de recursos e em uma situação de instabilidade na relação com os vizinhos juruá proprietários. Se, em uma aldeia como a Guarita, o branco é um Outro distante também do ponto de vista espacial, nas aldeias à beira de estradas, ele é ainda um Outro, mas, por ser próximo espacialmente, deve ser pacificado sob a linguagem do não conflito, motivo pelo qual não insistem no preparo dos roçados.

A importância do *avati* (milho) para os Mbyá constitui ponto central para discutirmos a imanência entre subsistência e dimensão simbólica. As crianças têm seu corpo fortalecido constantemente pela ingestão do *avati*. Durante o dia, é cena quase cotidiana observar as mães oferecerem milho cozido para suas crianças.

O ritual do *ñemongarai* (ritual de nomeação) coincide com a colheita do milho, que, assim como o alto da cabeça das crianças, também tem suas sementes enfumaçadas pelo *petynguá*. O *avati*, antes de alimento para o corpo, constitui alimento espiritual e pertence à classe dos prescritos nos tabus alimentares. Sua forma de cultivo e cocção conta com intervenções no plano das divindades.

O uso do *petij* (tabaco) iguala-se à importância do *avati* para os Guaraní-Mbyá, sendo utilizado para inspiração de boas palavras e bons conselhos. O *petyngué* não é de uso exclusivo do *karaí*, podendo ser utilizado inclusive por crianças. Como me disse Takuá, certa vez, “Ñanderu coloca *petyngué* na boca da pessoa”. Feitos de barro e mais comumente de madeira nos dias atuais, o *petyngué* é objeto significativo da cultura material mbyá. De uso pessoal, costuma ser enterrado junto ao corpo de seu portador nos ritos funerários.

Além do *avati* e do *petij*, também cultivam, mesmo que em pequenas quantidades, *mandió* (mandioca), *tchanjal* (melancia), *jety* (batata doce), *kumandá* (feijão), *manduvi* (amendoim), *anda'i* (abóbora), *nara'i* (tangerina). Quando disponíveis, as frutas são muito consumidas pelas crianças. Com o *avati* também são preparados *mbojapé* (bolo de milho assado nas cinzas), *rorá* (farinha de milho torrada), *avati mímóí* (milho cozido), *avati kuí* (farinha), *piché* (torrado e moído com amendoim), *mbeju* (tapioca), *chipá* (bolo frito). As classificações mbyá para o milho que aprendi em meus trabalhos de campo são: *avati pará* (milho colorido), *avati ju* (milho amarelo), *avati chi* (milho branco), e *avati mitã'i* (milho pequeno), que é muito importante na alimentação das crianças.

A bebida que era antigamente utilizada em grandes festas mbyá, o *kaguijy*, é feita à base de fermentação de milho e seu consumo se dá em momentos especiais, contrapondo-se a usos cotidianos. Atualmente, nas festas e nos “bailes”, a ingestão de bebidas como cerveja e cachaça fazem as vezes do *kaguijy*. Mas a bebida à base de milho ainda é preparada pelas mulheres para uso em solenidades xamânicas e para ser ingerida por crianças em fase de crescimento. Yva Reté preparou *kaguijy* para que eu provasse durante minha estadia em Arasaty. Em um final de tarde, e, enquanto tomávamos mate e conversávamos na beira do fogo, perguntei como era preparada essa bebida. Para minha surpresa, alguns dias mais tarde, fui presenteada com uma gamela de *kaguijy*, a qual compartilhei com as crianças. Não se pode dizer que algo é bonito, bom ou que gostaríamos de provar, pois os Mbyá se sentem no dever de lhe oferecer. Demorei algum tempo para perceber que não se tratava de uma gratuita cortesia da parte deles, mas sim de uma descortesia de minha parte. Ou melhor, implicitamente, eram, desde sempre, essas as regras de nossa relação. Por conta da minha distraída falta de polidez, ganhei lindos presentes, como um *apiká* (banco de madeira e de uso ritual), peça rara nos dias atuais, de Ara Mirí da aldeia da Guarita, uma

flecha de pescar de Chunu Endyju no Lami e a degustação da bebida feita à base de milho em Arasaty e que, nos dias de hoje, devido às condições de quem mora entre a estrada e as cercas juruá, é uma verdadeira iguaria. Mas há a contrapartida, é claro. Tudo o que eles acham bonito, bom e que querem provar deve ser dado sob pena de cometermos uma enorme quebra de protocolo. Por essa razão, muitas saias, lanternas e canivetes meus foram deixados nas diferentes aldeias por onde passei. Além, certamente, de um que outro “troquinho” em dinheiro.

O manejo de animais silvestres abrange ainda a coleta de *éi* (mel) elaborado pelas abelhas; a coleta de *cupiraity* (cupins), queimado como incenso no interior das casas com vistas a curar a insônia das crianças; e a coleta do *coró*, uma larva que habita a palmeira *pindó*, usada na alimentação e cujo azeite é utilizado como medicamento para dores de ouvido e feridas na cabeça. Em todas as aldeias onde estive, há galinhas. São doadas pela FUNAI e vivem soltas, longe dos galinheiros improvisados pelos agentes estatais.

Em Ñuundy houve investimento por parte da FUNAI para criar um grande galinheiro, com vistas a aumentar a produção de ovos e galinhas. Toda a aldeia estava de acordo, apesar de a demanda não ter partido do coletivo. Resultou que nunca mantiveram as galinhas encerradas, não se interessaram em “produzir” mais ovos, e o galinheiro transformou-se em uma lembrança do desperdício do dinheiro público. Em data ainda anterior à criação do galinheiro, um vizinho proprietário juruá lhes doou um cavalo com o propósito de ajudá-los nos trabalhos diários e deslocamentos pela região: o cavalo fugiu correndo pela rodovia RS-040 no primeiro e único dia em que estive na aldeia, porque não havia pessoa que soubesse montá-lo ou ao menos que se interessasse em se ocupar dele, diga-se, em ter uma relação de dono do animal.

Eventos como esses nos levam ao assunto que adentrei no capítulo anterior, no qual a concordância mbyá com proposições como essas, que ao fim vemos não estarem de acordo com o que desejam, expõem mais uma vez a recusa que fazem de um enfrentamento das proposições juruá. Por que não manifestaram eles seu desacordo ou mesmo entendimento de que não sabiam ou não queriam um galinheiro e um cavalo? Acabam por agir recusando, na prática, embora tenham deixado passar, em um primeiro momento, a oportunidade de negação.

Em Arasaty, agentes estatais da FUNAI conseguiram que Kuaray Mimby, o cacique, construísse um pequeno galinheiro. Deram-lhe o material – arames

e madeira – e orientaram como deveriam proceder na domesticação das galinhas. Enquanto estive na aldeia, vez ou outra ele as encerrava no galinheiro. Sem muita constância, mas sempre que o responsável pela FUNAI de Porto Alegre chegava na aldeia, mostrava-lhe o galinheiro e o sucesso de sua “domesticação”. Vale ressaltar que esse homem juruá era considerado um aliado importante. Eu, no período intermitente de pouco mais de quatro meses que lá permaneci, jamais comi uma dessas galinhas ou vi que as matassem para comê-las. Comi preá, tatu, aves silvestres, peixes, mas nunca as galinhas da aldeia. Ao contrário, quando decidíamos comer *uru* (galinha), comprávamos na mercearia mais próxima um frango congelado. O que me contaram é que quando as mulheres têm seus bebês, fazem um caldo de galinha para que restabeleçam suas forças. Matariam, nessas circunstâncias, as galinhas da aldeia. Eu tampouco vi isso acontecer, e me parece que tal retórica vai, em certa medida, ao encontro do que agentes da FUNASA costumam orientar aos Mbyá, assim como a água adequada para beber e ao recolhimento do lixo: eles sabem que não devem, segundo a FUNASA, tomar a água dos arroios e tampouco deixar o lixo espalhado ou queimá-lo, e, embora na prática isso não aconteça, quando interpelados sobre o assunto, repetem exatamente o que receberam como instrução. Eu ria provocativamente quando me contavam de orientações como essas e que sei não serem a prática corrente, o que os fazia, por fim, rirem e rirem ainda mais de quem acreditava que eles as seguiam à risca. As galinhas e os ovos eram regularmente vendidos para vizinhos juruá por um preço infinitamente inferior ao que valiam no mercado. Depois de desfeito o mistério das galinhas, tornei-me consultora do preço ideal para venda, ficando responsável por uma pesquisa de mercado em Porto Alegre.⁵² As penas eram utilizadas na confecção de colares e chocalhos. Os vizinhos juruá, pequenos proprietários rurais, são, em suma, o fim da rede de troca que envolve galinhas, Estado e brancos. Certo dia, após a transação de venda de galinhas entre Kuaray Mimby e um dos vizinhos juruá à Arasaty, o cacique disse “o mato é que é armazém do índio”.

Descola (2002), ao explicar o porquê de coletivos ameríndios não domesticarem animais, afirma que há uma lógica de equivalência entre humanos e não

⁵² Embora não tenha presenciado, sei por colegas antropólogos que, em aldeias onde as galinhas são criadas livres, sem cercas, os Mbyá costumam abatê-las para consumo próprio. E também que galinheiros são, por vezes, empreendimentos bem sucedidos. Segundo alguns de meus anfitriões, o galinheiro pode ser um bom recurso para proteger galinhas de animais predadores, principalmente durante a noite.

humanos subjacente às suas relações cosmológicas. Orquestrada pela troca, tal lógica administra a incorporação de alteridades exteriores como fundantes da identidade do grupo, entendendo a domesticação como o seu avesso. Ao cercar e domesticar animais, eles tornar-se-iam demasiado próximos, e sua vitalidade seria atenuada. A absorção de alteridades em cosmologias da América indígena não andina, ainda segundo o autor, encontra na guerra, na caça aos troféus e na caça de animais um *status* de incorporação física e direta de vitalidades exteriores, enquanto os amansamentos e raptos (sobretudo de mulheres e crianças) estão na ordem de uma incorporação social.

Essa abordagem nos remete aos amansamentos de meninas, que, como idioma da predação mbyá do dualismo feminino e masculino, segue o mesmo esquema relacional posto quando em cena os Outros da pessoa. O par homem/mulher remete ainda à relação entre presa e predador e, em consequência, à equivalência entre ato sexual/comer. Sigamos Descola para pensar a relação que os Mbyá estabelecem com os *já*:

Quando o contrato não é respeitado, ou quando intervém uma grave falta de ética da caçada, o Senhor dos Animais vinga-se nos humanos, enviando doenças, espíritos canibais ou serpentes venenosas, violando as mulheres ou delas retirando os filhos. Em outras palavras, a relação dos animais com seu senhor é, ela mesma, concebida à maneira de uma domesticação: ele os conserva na sua casa ou num cercado, os protege de predadores humanos, e deles se alimenta quando necessário. Os animais caçados são, pois, já domesticados no imaginário, e bem, mais completamente que não o são os animais de estimação, mas de um modo que interdita aos homens tentar a operação por sua própria conta. (2002, p. 106).

Descola coloca a questão das “escolhas técnicas”, questionando os procedimentos de pesquisa que veem técnicas segundo as gêneses sociais. Ao inverter seu interesse pela origem e cronologia de fatores que levam determinadas técnicas ao sucesso, propõe abordar a razão pela qual muitas técnicas não puderam ser levadas adiante entre alguns grupos. É esse o caminho percorrido para explorar a negativa da domesticação de animais entre os ameríndios, perguntando-se por qual razão não foi dado o passo do exercício do amansamento em direção ao da domesticação. Sugere uma “diferença de natureza e não de grau” entre animais amansados e domesticados, concluindo que uma transformação na modalidade de relação estabelecida por ameríndios e animais passíveis de ser caçados exigiria “uma reorientação completa de princípios estruturais” em seus sistemas cosmológicos.

Entre os Mbyá e os *já* há uma política da relação que visa a evitar a fúria, raiva (*pochy*) dessas subjetividades-donas dos seres, assunto que, somado às pis-tas já deixadas pelo caminho, leva-nos à instabilidade da pessoa e ao *-jepotá*, de que tratarei no próximo capítulo. Sigo, mais adiante, com reflexões sobre os *já*.

3.3 Técnicas de pesca

Sem acesso pleno ao território cujo reconhecimento é reivindicado e tam-bém por conta das condições ambientais do entorno, como já mencionei, a dis-ponibilidade de *pirá* (peixes) em Ñuundy, Arasaty e Ñuu Poty é restrita. Esses peixes são muito apreciados pelos Mbyá. O gosto pela pesca pode ser observado nas crianças, que, nas manhãs, se dirigem aos arroios a fim de pescar lamba-ris. Os Mbyá confeccionam flechas específicas para a captura de peixes, feitas de madeira e com a ponta esculpida em formato de serra. Na aldeia do Lami, observei crianças utilizando esse recurso com muita habilidade. Também utili-zam substância que ocasiona asfixia nos peixes mais próximos e confeccionam armadilhas que são colocadas imersas, de uma margem a outra nos rios, conse-guindo capturar um número expressivo de peixes. Contaram-me que, na aldeia de Koenju, em São Miguel das Missões, essas armadilhas imersas são bastante comuns. Nas aldeias onde realizei meus trabalhos de campo, principalmente nas que citei anteriormente, devido à pouca correnteza, ao baixo volume dos arroios e, como dito, à escassez de peixes, os Mbyá fazem uso de flechas, varas e anzóis, assim como de alguns recursos vegetais, como o piriri (*mabea occidentalis*), co-mumente utilizado como isca, o pau-amargo e o *timbó* (cipó). Essas duas últi-mas espécies, quando maceradas e jogadas na água, soltam certa quantidade de veneno que possibilita uma captura mais eficaz.

O uso do *timbó* é explicado nas narrativas míticas mbyá: *Chariã*⁵³ foi queimado por Ñanderu antes da criação do mundo atual.⁵⁴ Vejamos o que con-tou Atachĩ: certa vez, Chariã decidiu pescar. Ñanderu o aconselhou a lavar as

⁵³ Espírito atrapalhado, que tentou sem sucesso obstruir o caminho dos irmãos míticos Kuaray e Jachy, que estavam em busca de seu pai, Ñanderu.

⁵⁴ Refere-se a ações ocorridas em *Yvy Tendonde* (mundo primeiro). Atualmente, vivem em *Yvy Pyau* (mundo atual).

perninhas de uma criança bem pequena, alguma que principiasse a andar, pois, ao molhá-las, os peixes seriam atraídos e a pesca seria facilitada. No entanto, Chariã bateu a cabeça da criança em uma pedra, matando-a. Ñanderu transformou a criança em *timbó* (cipó), e é por isso que, atualmente, para que uma pesca seja proveitosa, devem ralar o *timbó*, batê-lo em uma pedra e depois jogá-lo na água. Isso faz com que os peixes venham com facilidade, principalmente se a água não estiver com muita correnteza. Ñanderu ateou fogo em Chariã, e sua fumaça deu origem aos mosquitos. Tupã também ficou muito aborrecido com Chariã, provocando uma chuva muito forte. Nos dias de hoje, logo após uma pescaria bem-sucedida, uma forte tempestade acontece.

Em Ñũu Poty, um dos filhos de Kuaray Endyju Mirĩ adoeceu repentinamente: febre, vômitos e muita fadiga. Kerechu Yva, a *kunhã karai* (xamã), atribuiu a doença do neto ao *já* dos peixes. Ele pescara uma quantidade imensa de peixes, e, pelo que tudo indicava, *já* contra-atacara, enviando-lhe pequenas pedras que, depositadas no ventre do jovem, causaram o mal-estar. Foram seguidas as intervenções da xamã para que as pedras pudessem ser retiradas e o jovem recuperasse a boa forma.

É no Lago Guaíba que os recursos pesqueiros existem em maior diversidade, quantidade e qualidade. Nos *teko'a* Arasaty e Ñuu Poty, as incursões para pescar não ocorrem com grande frequência devido às dificuldades encontradas para acessar a orla. São muitas as cercas de propriedades juruá entre os *teko'a* e o Guaíba. Os Mbyá preferem os trajetos que beiram os arroios ao trajeto pela estrada de terra, por ser este mais longo e percorrido também por brancos.

Continuemos a tratar sobre Arasaty, único local onde observei a plantação de alface, couve, beterraba, salsão e cebolinha. Assim como o galinheiro, foram funcionários da FUNAI que incentivaram que fosse feita uma horta nas proximidades das moradias, visando a suprir possíveis necessidades alimentares das famílias locais. Com a parceria entre a Emater⁵⁵ e alguns homens mbyá, prepararam e semearam a terra. Em 2009, durante minha primeira estadia de um mês e meio, pude ver nascerem belas e viçosas hortaliças, as quais jamais foram colhidas para consumo próprio. As beterrabas e couves

⁵⁵ Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Governo do RS.

agradaram a alguns dos vizinhos juruá, chegando a render algum dinheiro, mas, assim como aconteceu com o galinheiro, o empreendedorismo mbyá não foi levado adiante. Em minha estadia no ano de 2010, observei que a horta deveio novamente mato.

Nos estudos arqueológicos e históricos, grupos pertencentes ao tronco linguístico tupi-guarani, como os Mbyá, são descritos muito enfaticamente a partir de suas práticas horticultoras, seus roçados extensos, seu trabalho coletivo – *potyrõ* (mutirão, tradução aproximada). Nos dias atuais, em aldeias onde o acesso ao território indígena está assegurado, o *potyrõ* se constitui empreendimento para o cultivo, contando com a ajuda de parentes e convidados. Essas alianças estabelecidas no *potyrõ* ativam laços de reciprocidade *mborayu*, e envolvem muitas pessoas, muitas vezes de diferentes aldeias. Tempass (2010, p. 92) observa que

o mutirão ideal é aquele que se assemelha a uma festa, que a partir da comida e da bebida faz os homens trabalharem alegres. A unidade de comida que consegue oferecer boa comida e boa bebida (*kaguijy*) aos convidados soma pontos na escala do prestígio social e contará, com certeza, com muitos voluntários nos futuros mutirões. E, ao contrário, o não oferecimento de bons alimentos fará os convidados declinarem de futuros convites.

O antropólogo denomina ainda como “unidade de comida” os parentes que se alimentam juntos. Esses parentes compartilham *tatapy* (lugar onde se assenta o fogo), que é o local onde são feitas, preparadas e compartilhadas as refeições. Desse modo, uma família extensa não necessariamente prepara seus alimentos e tampouco possui roçados em comum. Depende do número de pessoas e também da proximidade dos laços. As roças mbyá são deixadas em pousio após um uso ininterrupto de aproximadamente três ou quatro anos. A prática da coivara é utilizada e objetiva a revigoração do solo e dos nutrientes, tendo em vista que não se valem de tecnologias de irrigação e tampouco do uso de adubos. A coivara possui aspectos simbólicos relacionados à ação do sol em *ara pyau*. As roças abarcam diferentes espécies vegetais, não havendo repartição organizada, aos meus olhos, em seu espaço.

3.4 “Acampamentos” e artesanato na beira da estrada

A categoria de acampamento, impunemente utilizada em documentos oficiais e reificada em outras instâncias, inclusive acadêmicas, merece atenção. Primeiramente, o termo “acampamento” se apresenta em contraposição à categoria de habitação permanente, considerando a noção de tempo transitório que lhe é inerente. No caso dos *teko’a* como Arasaty, Ñuu Poty e Lami, apenas para citarmos alguns dos já mencionados, devemos contextualizar o uso dessa categoria para ponderarmos uma análise sobre a ocupação territorial extrínseca à lógica mbyá. A memória sobre o processo de habitação, intensamente presente há muito tempo, vale-se da ocupação por parentes e das significações de ordem xamânica, como a construção de *opy* e sua nominação, o que acabam por compor as explicações dadas pelos Mbyá para que esses lugares sejam considerados *teko’a*. Os recursos ambientais também são importantes, se tomados a partir de premissas sociocosmológicas, assim como o tempo e o modo de ocupação, na qual atividades investidas territorializam o espaço a fim de acolher os parentes.

Em documentos oficiais produzidos sobre a ocupação em arroio Petim e em Passo Grande, por exemplo, a categoria acampamento é bastante empregada. Isso ocorre, sobretudo, pela ocupação estar situada na beira da estrada, o que evidencia a situação de vulnerabilidade às vistas dos brancos por conta da exposição ao tráfego constante de veículos, bem como da impossibilidade de aquele grupo praticar plenamente o que considera suas “atividades produtivas tradicionais”. A concentração dos mbyá em beira de estrada acontece em várias rodovias estaduais e federais do Brasil, como na BR-116 e na BR-101 e também na RS-040, que liga a capital Porto Alegre ao litoral do Estado do RS. Situam-se em locais onde, em tempos anteriores, havia ocupações guarani. Garlet (1997, p. 95) observa que os acampamentos são consequência de um esbulho territorial ocorrido nos primeiros séculos de colonização europeia: “Se forem tomados como base os antigos *teko’a*, ver-se-á que os atuais acampamentos estão disseminados à sua volta”. O historiador refere-se às propriedades cercadas, que dificultam o acesso dos Mbyá ao território tradicionalmente ocupado pelo coletivo. O modo de ocupação territorial mbyá está em consonância com as atividades produtivas de agricultura itinerante, que segue o

conhecimento ameríndio de uso do solo e manejo dos roçados (*kokué*) através da prática da coivara.

Ao reconhecer um espaço como *teko'a*, as moradias são construídas e a vida cotidiana passa a ter um lugar de referência, podendo permanecer um período sem moradores permanentes por motivos anteriormente mencionados, como a morte de parentes ou a necessidade de revigoração do solo para roças. As ocupações sazonais, nos dias atuais, ocorrem para fins de venda de artesanato, quando associadas à estação quente do ano, tendo em vista a movimentação de pessoas em férias, o que impulsiona o aumento da circulação de veículos nas rodovias. Também no período de *ara ymá* (outono-inverno), após a colheita do *avati* (milho), é comum o deslocamento de famílias nucleares para locais de comercialização do artesanato, perto de locais de caça, pesca e coleta, constituindo a economia desse período. As ocupações não decorrentes da sazonalidade, como a grande maioria das ocupações chamadas de “acampamentos”, derivam da impossibilidade de retomada de territórios tradicionais, e acabam por cumprir uma função paliativa de local para se viver.

Em um Relatório Final referente à portaria FUNAI Pres/1342-2006, as ocupações mbyá dos arroios Petim e Passo Grande são entendidas enquanto “acampamentos”. Entretanto, a categoria figura apenas como referência à presença mbyá em beiras de estradas, pois as considerações sobre a ocupação abarcam dimensões simbólicas, conferindo ao espaço o sentido de um *teko'a*:

Podemos constatar que a permanência de algumas famílias acampadas a beira da estrada (BR-116) já data de muitas décadas, algumas perfazendo até mais de vinte anos. O que há em comum, é que todas para lá se deslocaram tendo como referência o sonho de seus líderes de que naquela região poderiam encontrar o que seus antepassados encontraram e que lhes foi deixado por seu Deus (*Nãnderu*); uma ‘terra boa’. Uma terra de mata, com água em abundância e elementos da flora e da fauna que lhes são familiares para sobreviver de acordo com seu modo de ser diferenciado. O sonho é a constituição de uma aldeia com todas as condições necessárias para a reprodução do modo de vida Guarani, incluindo a construção de uma casa de reza, ou seja, a constituição de um *tekohá* Guarani Mbyá num determinado território. A definição desse local é sempre responsabilidade dos líderes religiosos, que decidem onde e quando ‘abrir’ uma nova área, que lhes é revelada em sonho por *Nhanderu* (GUIMARÃES DE SÁ, 2006, p. 4).

Os *teko'a* de Arasaty e Ñuu Poty são ocupados há anos por se situarem em espaços reconhecidamente “guarani” pelos próprios Mbyá. No entanto, em um primeiro momento, os locais onde foram construídas as moradias (até recentemente feitas com taquara e lona, chamadas pelos Juruá como “barracos”) foram

entendidos como temporários, transitórios e paliativos, devido à impossibilidade de acesso aos espaços cercados. Foi possível ali permanecerem por se tratar de terras de domínio público e também por conta da simpatia conquistada da vizinhança juruá, que muitas vezes se solidariza com a situação indígena, como me explicou Kuaray Mirĩ. Nesse sentido, Arasaty e Ñuu Poty configuraram-se inicialmente como “acampamentos” por conta do local de moradias, situando-se às margens da rodovia, mas, com o passar do tempo, ganharam um sentido de lugar-referência devido à possibilidade de uso e manejo do espaço. As ocupações de longa duração desses dois “acampamentos” ocorreram em função das alianças locais/circunstanciais que, até certo ponto, permitiram que fizessem uso do território mbyá hoje circunscrito a propriedades privadas. Se conseguiram permanecer nesses espaços instáveis tomados como “acampamentos” – categoria dada pelas agências estatais –, por tanto tempo, tal fato se deve à capacidade mbyá de docilizar tais Juruá aliados.

O antigo *teko’a* em Arroio do Conde situava-se em local hoje cercado por propriedade juruá. Diferencia-se da situação que vemos em *teko’a* como Arasaty e Ñuu Poty por conta de sua compulsoriedade de desocupação, seja por não estar situado em beira de estrada, seja pela urbanização acentuada e maior beligerância da vizinhança.

Dois significativos documentos, elaborados na década de 1980, sobre os Mbyá-Guarani no RS apontam que demarcações de terras e registros fotográficos eram recusados pelos Mbyá. Tal recusa vai ao encontro do então momento político, no qual optavam por uma estratégia de invisibilidade ao invés de enfrentamento, enquanto forma de resistência. As linhas de fuga, que têm como ação a recusa do conflito e como linguagem, a discórdia, são, ao mesmo tempo refratadas pelos Mbyá e também mobilizadoras da sensibilidade juruá. A partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, a cena política mbyá ganhou novos contornos e transformações na agência política de suas lideranças, que passam a reivindicar o reconhecimento de seu “território tradicional”. Esse modo de se relacionar com a sociedade do período anterior à constituinte repercute na escassez de dados materiais, tais como registro fotográfico, documentos e narrativas mbyá da época.

Em ambos os relatórios aos quais me reporto, as ocupações aparecem como *kuéry* de Chunu Jeju e Atachĩ Apu’a. Em 1981, Chunu Jeju e Atachĩ Rataa

(filho de Chunu Jeju e irmão de Kondó) estavam em Camaquã e, em 1985, em Osório, pois seus nomes são mencionados tanto por Ruben Thomas Almeida quanto por Elizabeth Ebling. Kondó, filho de Chunu Jeju, contou que morou em Osório nesse período e que, depois, retornou a Arasaty. As datas e os registros dos antropólogos que elaboraram esses relatórios conferem com as narrativas nativas sobre a ocupação do *teko'a* Arasaty e demonstram a importância desse espaço para a configuração da multilocalidade mbyá, considerando que tanto a aldeia da Pacheca quanto a aldeia de Barra do Ouro, em Osório, que seriam reconhecidas como Terras Indígenas (TI) nos anos posteriores. Se considerarmos as narrativas mais recuadas no tempo, que apontam a ocupação do *kuéry* de Atachĩ Apu'a nas décadas de 1960 e 1970 em Arasaty, e seguirmos as relações de parentesco que sustentam a ocupação nos dias atuais, observaremos que se trata de uma ocupação de longa duração de uma mesma rede de parentes que possibilitou que outros espaços desse amplo território fossem ocupados, justamente por estarem localizados em área de circulação. Essas informações nos dizem muito das transformações ocorridas nas relações estabelecidas pelos Mbyá com os Juruá nos últimos anos, e a elas voltarei em breve.

A venda de artesanato é, se não a principal, uma das principais portas de entrada de recursos monetários para os Mbyá. As outras são as ajudas sociais do Estado, as aposentadorias e a contratação de agentes de saúde, agentes sanitários e professores. Vendidos por valores em torno de R\$10,00 e R\$20,00, cestos, colares e chocalhos movimentam a vida diária. Com o dinheiro são comprados refrigerantes, muito apreciados pelos Mbyá, carne, salgadinhos, pão, fumo, fumo de corda, cigarros, erva mate, entre outras coisas, como fraldas e sabonetes.

A vida nas beiras de estrada pesa bastante quando os Mbyá reivindicam ampliação territorial. Em relação aos *teko'a* Arasaty, Ñuu Poty e Takuaty, três atuais TIs em processo de reconhecimento, os Mbyá pretendem manter os locais atuais ocupados e demandam que os limites das futuras demarcações contemplem esses espaços. Vender “balaio” e “bichinho” é uma atividade produtiva nos tempos de hoje e também uma outra forma de se relacionar com potencialidades externas ao coletivo. Fazem a transação de objetos e, com isso, muitas vezes, ganham outras coisas, como roupas e alimentos. Isso acontece em todas as aldeias, mesmo nas que não estão localizadas especificamente na faixa de domínio das estradas. Em Ñuundy, por exemplo, algumas pessoas chegam, com seus porta malas de carro

carregados de roupas usadas, e distribuem entre os Mbyá uma infinidade de objetos, muitos dos quais sem serventia. Vi também isso acontecer em Arasaty e Ñuu Poty. O mais interessante é o fim, ou melhor, o não fim, dado às coisas: algumas roupas são pegas para utilização; as outras todas ficam espalhadas pela aldeia. Gostam de objetos coloridos e as mulheres, em especial, de saias e tênis. Mas os jovens se interessam pouco por doações como essas, preferindo comprar roupas no centro de Porto Alegre. São doações das mais variadas, desde sapatos de salto alto femininos até bolsas de festa. Certa vez acompanhei a escolha de futuros pertences temporários. Kerechu apreciou muito uma bolsa de couro preta, com corrente dourada e passou a usá-la quando se deslocava para o centro da cidade. Guardou todos os seus documentos e, por um curto período, a bolsa lhe teve serventia. Para mim, de início, era muito engraçado vê-la com aquele objeto a tiracolo, que destoava, ao meu ver, de seu *petyngué* (cachimbo), até que, quando me acostumei, ela se cansou de utilizá-lo: assim como os demais objetos, passou a pertencer a ninguém e ficou entre os muitos objetos deixados pela moradia.

Fig. 15 – Ponto de venda de artesanato em Ñuu Poty.



Fonte: acervo de Maria Paula Prates. Todos os direitos reservados.

Entre as doações que acontecem, os “ranchos” agradam bem mais que as vestimentas. Isso acontece muito nas aldeias em beiras de estrada. Em Arasaty, havia uma certa regularidade por parte de um casal, que doava duas cestas básicas por mês na época em que realizei meu primeiro trabalho de campo. Jamais vi brancos descenderem de seus carros para conhecerem a aldeia ou se interessarem em conhecer um pouco mais aquelas pessoas. Paravam, muitas vezes no acostamento contrário ao local de moradias mbyá, desciam para abrir o porta-malas e entregavam os objetos para os jovens e mulheres que, tão logo haviam percebido o carro estacionado, direcionavam-se para recepção das doações.

Os artesanatos são confeccionados a partir de uma grande diversidade de plantas. Os *ajaká* (cestos) são elaborados a partir das taquaras. A taquara (*takua pecuru*) é ideal para confecção dos *ajaká*, por ser mais maleável. Com a taquara branca (*takua chi*), a imbirá e diversas variedades de cipó, os Mbyá fazem a amarração dos cestos e balaios. Com a planta a que se referem como *ñandetá* fazem a amarração das peneiras. A corticeira-do-banhado (também conhecida por leiteiro) é a matéria-prima utilizada para a confecção dos *vichu ra'anga* (“a imagem de um bicho”, esculturas zoomorfas). Os colares e outros adornos são elaborados com sementes de guajuvira, de olho-de-leite, da planta que chamam de *timbopeva*, de aguái, de lágrima-de-maria e de olho-de-boi. As atividades de pesca e a caça estão relacionadas com determinadas espécies vegetais, como *ywyra* (piriri), *ywyro* (pau-amargo), *timboy* (timbó) e *guaimbé* (guaimbé), usados para a confecção de armadilhas. Recorrem às diversas variedades de canelas da mata para fazer a construção e a amarração das moradias, extraindo também sua madeira, quando seca, frequentemente com vistas a usá-la como lenha; outra espécie muito apreciada para lenha e abundante nas aldeias por onde passei é a madeira do maricá. Além do pindó, a *takua eteí* (taquara-mansa) é matéria-prima extremamente apreciada para a construção do telhado da casa de rezas e das moradias. A maior parte das espécies vegetais coletada é usada para fins medicinais e para curar sintomas de enfermidades comuns, como dores em geral, gripe, tosse, diarreia, vermes, cólicas, vômitos, coceiras, feridas de pele, inchaço, problemas de sangue, bronquite, sinusite, friagem, pressão alta, fraqueza, micoses, mal-olhado, “depressão” e picadas de cobra.

A venda de artesanato também promove visitas de parentes, que vêm de outras localidades a fim de comercializar os produtos em pontos movimentados,

como próximo dos arroios Petim e Passo Grande. Nos finais de semana, é possível arrecadar em torno de R\$30,00 por dia e, nos meses de verão, uma quantia ainda maior.

A prática de deslocamento exercida pelos Mbyá, muito presente nos estudos de guaraniólogos, mostra-se em conjunturas macrossociais e de cunho pessoal. É o que aconteceu com: as famílias de Kerechu e Verá Chunu, que partiram em decorrência da morte de uma de suas filhas; o casal Tupã Kechuvi Veve e Tatachĩ Reté, que partiu da região do rio Negro (Uruguai) quando suas filhas e filhos estavam em idade para casar e, vivendo longe dos parentes, gostariam de casar seus filhos com pessoas mbyá; o casal Karaí Rataa Jeju e Kerechu Yva, que, após um sonho, percorreu um longo trajeto entre o Paraguai e o sul do Brasil. Os deslocamentos que demandam um esforço coletivo parecem ser motivados por premissas sociocosmológicas. Entretanto, há fatores contingenciais, alguns compulsórios, a partir dos quais o querer ficar não é ou não foi possível pela hostilidade dos Juruá, tal como aconteceu na antiga aldeia de Arroio do Conde.

Já a circulação de pessoas envolve um circuito de parentes e bem-estar que se apresenta com relativa frequência entre os Mbyá e se dá na ordem do pessoal. É importante notar que, assim como há os que viajam, passeiam e nem sempre voltam para suas aldeias de origem de partida, há os que ficam. Essas partidas decorrentes de escolhas pessoais não podem, a meu ver, ser tomadas como deslocamentos territoriais. Como vimos acontecer com as famílias de Yva, de Kuaray Mimby e de Verá Apu'a, por exemplo, nas quais, em algum momento de suas vidas, fizeram grandes deslocamentos acompanhados por seus coletivos de parentes, a sua permanência nos *teko'a* Ñuundy, Arasaty e Ñuu Poty, respectivamente, é de longa data. Contudo, a mobilidade que nutre a malha do parentesco e da satisfação pessoal tem a ver com o “estar-alegre”, que moveu a tese da antropóloga Elizabeth Pissolato (2006). A busca por um cuidado de si e dos parentes entre os Mbyá serviu de fio condutor para pensar a mobilidade desse coletivo indígena. Porém, ao dar um impacto mais sutil à migração enquanto idioma “religioso” que, muito enfatizado nos textos clássicos, tende a amarrar o peso do todo à pessoa mbyá. Sendo assim, a análise da antropóloga parece esvaziar da prática dos deslocamentos as motivações sociocosmológicas que não são definidas unicamente por decisões e escolhas pessoais.

3.5 Sobre os *já*

Encontramos referências sobre os *já* em várias etnografias realizadas junto aos Guarani. A maior parte, se não todos os seres do cosmos mbyá possuem um *já*. Começemos por Valéria Assis (2006) que diz que a relação dos Mbyá com os *já* se trata de uma troca, e não de uma predação:

(...) a obtenção de qualquer elemento na mata (coleta, caça, retirada de madeira etc.) deve obedecer a uma negociação com os seus ‘mestres’/-*já*. Geralmente a negociação acontece de forma ‘direta’ através do sonho ou nas idas à mata. Quando se encontra aquilo que se deseja, são proferidos cantos-orações que manifestam tanto o comprometimento de retirar apenas o necessário para o momento, quanto um pedido para que este mestre continue fornecendo seus bens. Os cantos-orações são entendidos como oferendas aos ‘donos’ divinos. Após a coleta ou caça, ainda deve-se proceder à defumação daquilo que foi obtido antes de ser comido. Quando quaisquer destes procedimentos deixam de ser observados, a pessoa fica em situação de perigo, podendo ser afetada pelo ‘dono divino’ (2006, p. 125).

Segundo a antropóloga, há uma relação simétrica, na qual cantos-orações mbyá são trocados por animais de caça. O animal capturado nas armadilhas seria a oferta de seu *já* às evocações mbyá proferidas previamente. A interpretação de Assis vai ao encontro de uma imagem muito presente na bibliografia sobre os Guarani-Mbyá, sempre pacífica, refratária à violência, e de uma vida cotidiana composta basicamente pela busca em harmonizar relações, seja entre humanos, seja entre humanos e não humanos.

Elizabeth Pissolato (2006) faz uma pertinente observação sobre a recusa a situações de tensão entre os Mbyá: “(...) há um empenho bastante geral voltado para a adoção de soluções pacíficas em casos de conflito e, antes disto, de medidas de precaução que correspondem a um tratamento diário contra-produtivo da raiva” (p. 191). O fato de se voltarem para uma prática preventiva da agressividade salienta justamente a sua latente presença. A antropóloga diz que não teve acesso a muitas informações sobre os *já* em sua etnografia, embora afirme serem eles forças produtoras de estados pessoais de aflições e de doenças. A etnografia de Pissolato parece tender ao oposto da de Assis, pois, de certa forma, esvazia o peso de uma “religiosidade” entre os Mbyá. Ela bem ressalta, é verdade, que está interessada no cotidiano, nas pessoas comuns e não em grandes eventos ou na fala de homens magnificados. O que me parece deveras importante considerar é que ela faz o movimento de retirar os Guarani-Mbyá

desse lugar há anos ocupado por eles na bibliografia: o de um coletivo em que a “religiosidade” é a explicação mestra para todas as relações. Religiosidade essa maniqueísta e distante de iluminar as intervenções plurais do xamanismo, que tanto balançam para uma ação produtiva da pessoa, comunicando-se diretamente com as divindades e potencializando o *ñe’ẽ* (alma), quanto – e muitas vezes ao mesmo tempo – contra-atacando com intervenções que buscam a predação de vitalidades de adversários.

Se Assis refuta a tese de que os Guaraní não compartilham com as demais sociocosmologias amazônicas de uma mesma concepção de natureza (2006, p. 84), referindo-se aqui claramente ao perspectivismo ameríndio ao afirmar que estes não atribuem qualquer condição de humanidade aos animais, Mello (2006, p. 228), que realizou sua etnografia entre os Nandeva, diz que os *yvyanja* (espíritos da terra) “moram nos ‘perais’ ou barrancos e enxergam os *ñe’ẽ* humanos como quatis, um de seus alimentos prediletos. Parentes dos *yvyanja*, os *itaja* (espíritos das pedras) moram em cavernas de pedra, invisíveis aos nossos olhos. Também devoram *ñe’ẽ* humanos”. Tomo espírito, empregado por Mello, como correspondente a dono, mestre. Ou seja, vemos na interpretação da segunda que há um jogo de pontos de vista agenciados pelos donos de não humanos no cosmos guarani-ñandeva.

Ao discorrer sobre os *já*, Heurich remete à fala de um de seus interlocutores: “os *jurua* (não indígenas) são também pensados como estando sob a forma de *já*. Isto é, não possuem *ñe’ẽ*, mas existe um *já* responsável por eles, tal como entre os animais” (2011, p. 41), o que o leva a considerar a equivalência entre *ñe’ẽ* e *já* como uma analogia relacional. Tanto *ñe’ẽ* quanto *já* estabelecem uma relação de maestria com seus pares, no caso, humanos e não humanos, respectivamente. Já Pradella (2009, p. 88), ao abordar os *já* em sua dissertação de mestrado, entende que

apesar do termo nativo traduzido e apropriado pela etnologia remeter a uma idéia de posse ou dominação, entre os Guaraní, *já* não faz menção a uma suposta relação de propriedade ou domínio, mas sim à síntese de uma coletividade formada por uma origem comum da qual se desdobra e pela qual é amparada – controlada – no sentido de protegida.

O entendimento dado por esse antropólogo se aproxima da reflexão feita por Marina Figueiredo a respeito de um outro coletivo falante do Tupi-Guarani,

os Aweti. Porém, a antropóloga dá um passo adiante ao afirmar que “a noção de *itat* não precisa ser associada a relações de cuidado, domínio ou posse, mas simplesmente à marcação de intensidade na relação entre um sujeito e um objeto, em comparação a outros sujeitos” (FIGUEIREDO, 2010, p. 221). Afirma, em suma, que na posição de sujeitos (“gente”) os *itat* assumem uma potencialização de sua relação com aquilo que detêm, motivando um posicionamento simétrico frente a outros sujeitos, no caso, os Aweti em geral.

Há uma convergência de interpretações entre esses três guaraniólogos – Assis (2006), Heurich (2011) e Pradella (2009) – que encontra eco nas interpretações acerca dos *itat* dos Aweti. Entretanto, Assis (2006) vai na contramão de reflexões mais ousadas ao retirar a possibilidade de esses *já* serem tomados enquanto sujeitos ao negar o perspectivismo ameríndio. Se Pradella (2009) dá o contorno para os *já* como síntese coletivizadora, Heurich (2011) ao equipar *ñe’ẽ* a *já*, abre a janela para repensarmos a noção de alma entre os Mbyá.

Viveiros de Castro (1996, p. 354) ao tratar de alma e subjetividade em cosmologias ameríndias observou que:

Esses espíritos-mestres, invariavelmente dotados de uma intencionalidade análoga à humana, funcionam como hipóstases das espécies animais a que estão associados, criando um campo intersubjetivo humano-animal mesmo ali onde os animais empíricos não são espiritualizados.

A “alma” seria condicionante à posição de sujeito, bem como potencializadora da relação presa/predador. Sendo assim, a troca entre os Mbyá se passa a partir da condição de “gente” assumida pelos *já* de animais, plantas, emoções. A função de cuidador, mestre ou dono apresenta-se com uma outra subjetividade na perspectiva mbyá.

Um dos eixos centrais do texto de Fausto (2004), no qual aponta um certo velamento de abordagens sobre relações assimétricas nas terras baixas sul-americanas, por conta de uma visão reinante de igualdade e simetria em contraposição à hierarquia e à assimetria do altiplano – herança, sobretudo, clastriana –, nos conduz à problematização de uma instabilidade no modo relacional mbyá. A negociação com o *já* do animal presa seria, por si, a evidência da existência de uma sobreposição daquele que tem o domínio sobre aquele que é ofertado como comida aos Mbyá.

No entanto, a meu ver, os *já* podem ser pensados como mediadores entre sujeitos. Enquanto aproximados, e por estabelecerem uma relação de cuidado com dado coletivo, devêm diplomatas nas trocas, sendo o meio de uma transação que, efetuada de forma negociada, ameniza o sempre possível contra-ataque. Tomados como o ponto de vista de “gente” dos animais que estão sob sua proteção, alavancam uma troca de perspectivas que terminará por culminar em uma relação assimétrica, mas como consequência, e não de antemão. Outro fator relevante é pensar que se até mesmo as emoções possuem um *já*, os *já*, por sua vez, também possuem emoções.

Foram contadas a mim narrativas sobre a condição de humanidade a não humanos, principalmente a animais, por Pará, a avó de Yva. Essa xamã contou-me como cada um dos principais animais que hoje conhecemos no mundo assumiram seus corpos atuais. A narrativa começa assim: Ñanderu viveu nesta terra e “era como um cacique”. Certo dia, pediu que construíssem uma *opy*. Nesse tempo, todos eram Mbyá. Os que hoje são *kaguaré* (tamanduá) eram os Mbyá que foram encarregados de buscar folhas de pindó para colocar no teto da *opy*, mas como se atrasaram em chegar, Ñanderu os transformou em *kaguaré*, fazendo sua cola com a folha de *pindó* (palmeira). Os *karajá* (macacos bugio) eram *karaí* (xamãs) e rezavam, rezavam para morrerem com “corpo e tudo”⁵⁶, mas, quando Tupã veio para buscá-los, assustaram-se com o vento e com os trovões, subindo no esteio da casa. Então, Ñanderu os transformou em bugios e é por esse motivo que fazem muito barulho quando está para chover: estão rezando. Já os *ka’i* (macacos prego) eram os Mbyá mais atrapalhados e que falavam “muita besteira”, “muita bobagem”. Ñanderu se aborreceu e os transformou em macacos. Os “periquitos” (*yryuaja*) também eram gente. Ñanderu certa vez pediu que lhe dessem frutas do ingá, já que estavam apoiados em um galho dessa árvore, mas eles lhe deram somente cascas, o que o zangou e o fez transformá-los em “periquitos”. Ñanderu criou o mundo, inclusive os Juruá e os Kaingang. Os Juruá não eram “para crescerem tanto”, e os Kaingang eram bichos do mato, mas Ñanderu os transformou em gente.

Não consegui alcançar um consenso nas explicações mbyá sobre a origem dos brancos. Talvez porque não exista. Alguns contaram que os Juruá des-

⁵⁶ *Aguyje* é a condição de perfeição que é consequência de *kandire*, morte sem a putrefação do corpo.

cendem da lagarta e outros, como Pará, que descendem de Ñanderu – no caso Tupã, uma das divindades – que certa vez manteve relações sexuais com uma mulher branca. Todos os Juruá seriam *tovajá* (cunhados) dos Mbyá, o que abriria porta interessante para pensar as relações entre os dois coletivos. Também ouvi diferentes entendimentos sobre a questão de os Juruá terem ou não *ñe'ẽ*. Alguns me disseram que sim, outros que “sim, mas diferente”, e a etnografia de Heurich (2011) nos diz que não, mas que os Juruá teriam, assim como os demais não Mbyá, um *já*.

4. Os estados afetivos mbyá

Desde minhas primeiras estadias junto aos Guaraní-Mbyá, notei que eles expunham com bastante frequência seus estados afetivos. Ao organizar meus diários de campo, deparei-me com narrativas sobre práticas de parto, memórias de territórios usurpados, deslocamentos, mortes de parentes e separações de casais em que esses estados eram evocados para explicar ações e contra-ações.

Certa vez, em uma das estadias na aldeia da Pacheca, situada às margens do rio Camaquã, fui questionada por minha anfitriã. Yva, enquanto molhava seus pés e mergulhava um galho de árvore para medir a profundidade do rio, perguntou: “como tu te banha? Tu lava a cabeça ou o corpo primeiro?”. Sem nunca ter pensado a respeito e um tanto surpresa com sua curiosidade, demorei alguns instantes para responder que dependia, havia vezes em que lavava a cabeça primeiro e em outras fazia o contrário, começando pelo corpo. Ela, já imersa na água, continuou: “tem que lavar a cabeça primeiro, assim fica leve”. “E por que tem que ficar leve?”, perguntei. “Porque, se tem sentimento, fica fraca”, disse ela enquanto passava xampu pela terceira vez. Não alimentei a conversa e, apressadamente, banhei-me sem molhar os cabelos. Era inverno e para mim já era o bastante mergulhar o corpo naquela água gelada. “E tu não lava a cabeça?”, insistiu Yva. “Tô com frio”, disse eu com lábios trêmulos. “Guaraní sempre lava a cabeça”, concluiu. Outras duas mulheres, entre elas Jachuka, estavam conosco. O sol que se punha já não mais aquecia nossos corpos. Se é que seus tímidos raios haviam conseguido nos aquecer naquele dia frio. Yva, Jachuka e a outra *kunhã* (mulher), com as mãos cerradas e as pontas dos dedos unidas, esfregaram seus

corpos utilizando o sabonete que havíamos comprado na mercearia próxima à aldeia. Lavamos nossas roupas e nos vestimos com as limpas que havíamos levado. Ao sairmos do rio, caminhamos alguns metros até chegarmos em uma das casas. O fogo feito no chão de terra batida foi um convite para sentarmos e eu retribuí com muitas perguntas os questionamentos de Yva. Quis saber o que era “sentimento”, “ficar fraca” e ela, após conversar em guarani com as outras mulheres, explicou que ao dizer que a pessoa “tem sentimento”, significa que ela *-ñemboaxy*⁵⁷, o que compreendo como fazer-se doente, fazer-se de doente ou ser digno de pena. Em alguma medida ela, a pessoa, controla sua vulnerabilidade comunicando que seus pensamentos estão por demasiado fixados em algo que a incomoda, em algo que consome sua energia e a deixa presa a um estado de apatia. Não se tem domínio dos pensamentos, embora a tentativa de controle da situação seja iniciada com a publicização de sua fragilidade.

Em outra ocasião, na aldeia de Itapuã, situada na região hidrográfica do Guaíba, escutei que uma das interdições para uma mulher não mais poder “cuidar” de outras mulheres em trabalho de parto seria “estar fraca”, “ter sentimento”, *-ñemboaxy*. Kerechu, mãe de Yva, ajudou muitas mulheres a darem à luz, mas, desde que uma de suas filhas faleceu, há mais de dez anos, seus parentes dizem *“oñemboaxy”* (ela se faz doente). Yva e Jachuka, filhas de Kerechu, por sua vez, também perderam filhos, mas não deixaram de “cuidar” outras mulheres. Os estados afetivos parecem não ser interdições *a priori* para a execução de certas tarefas. É a pessoa que mensura sua condição e manifesta estar ou não apta a cuidar de outras, como no caso de ser uma “parteira”⁵⁸, *mitã jaryi*⁵⁹ em dialeto mbyá.

⁵⁷ *Ñe* (reflexivo) + *mbo* (causativo) + *asy* (radical). Na definição do dicionário Dooley (1982), *ñemboaxy* significa alarmar-se, sentir pena de si mesmo. Segundo consta nesse dicionário, *axy* ou *asy* significa doer, dor, difícil, pena, sentir lástima; dificilmente é empregado como nome, predicador, adjetivo e advérbio.

⁵⁸ Coloco entre aspas o termo parteira porque não há essa função entre os Guarani tal qual a concebemos: como uma pessoa que, independentemente de sua relação com a parturiente, é conhecida por atender mulheres em trabalho de parto. Entre os Mbyá, a mulher costuma ter seus filhos sozinha ou com a ajuda de alguma pessoa próxima, geralmente sua mãe ou irmã e também, como escutei algumas vezes, seu marido.

⁵⁹ *Mitã* (criança) + *jaryi* (avó).

As meninas púberes, logo após seus seios se fazerem notar, as quais os mbyá chamam de *inkavaé*⁶⁰ (que tem seios), dançam na *opy* para que seus corpos fiquem leves. Disse-me Kuaray Endyju que é preciso “fazer as crianças dançarem para fazer o tigre que está nascendo morrer” (*-ñembo jeroky kyingué*; *-ñembo*: tornar, fazer; *jeroky*: dançar; e *kyingué*: crianças). O que ali está posto é a relação entre leveza e transformação, tendo o corpo como mediador e o sangue como agenciador do *-jepotá* (transformar-se, assumir a perspectiva de um outro ser, se deixar desejar por um Outro).⁶¹

O termo *-ñemboaxy* em algumas situações está relacionado com *-ndovy'ai*, que podemos entender como ausência de alegria, não alegre (*vy'a*: alegria; *nd-i*: negação). O primeiro seria um estado mais duradouro e, muitas vezes, mas não somente, decorrente do segundo. Uma pessoa quando *-ñemboaxy*, como no caso de Kerechu, conta com a ausência de alegria (*-ndovy'ai*), motivada, naquele caso, pela morte de sua filha há alguns anos. Esse acontecimento desencadeou uma reserva maior por parte da anciã em exercitar práticas antes realizadas sem ressalvas.

Tatachĩ, que vive na aldeia da Lomba do Pinheiro, na região hidrográfica do Guaíba, e é mãe de uma importante liderança mbyá no sul do Brasil, também se disse *-ñemboaxy* quando a visitei em sua casa. Seu filho contou que, há anos, ela está “com sentimento” (*oñemboaxy*) e que, por essa razão, não costuma falar com Juruá e tampouco com pessoas estranhas ao seu convívio próximo. É indicado para mulheres com *-ndovy'ai*, por conta da separação ou morte de seus maridos, um “remédio do mato” (*poã*)⁶²: trata-se de uma raiz de planta rasteira (*yvyra ropaju*), que nasce no campo e assemelha-se ao *pipi* (capim guiné), utilizado também com frequência pelos Mbyá. Yva contou que, quando seu marido Chunu faleceu, sentiu muito sua falta e, por isso, sua mãe lhe preparava uma infusão, que, depois de fria, era passada em seu rosto. É *akã* (cabeça-pensamento) que recebe cuidados, assim como quando utilizado o *petyngué* (cachimbo),

⁶⁰ Como corresponde a uma anotação em diário de campo, registrada a partir de narrativa mbyá, não consegui compreender a palavra a partir do dicionário Dooley (1982) do dialeto mbyá. *Kã* significa seio e a tradução de *inkavaé*, que tem seios, foi feita por Yva e Kerechu.

⁶¹ “Deseo”, “codícia”, “concupiscencia”, segundo consta em Guasch (2008, p. 585).

⁶² Perguntei às minhas interlocutoras guarani se se tratava de uma planta em especial ou se haveria várias plantas eficazes no tratamento de *-ndovy'ai*. Disseram-me não saber e que “cada pessoa tem o seu remédio”.

que, ao exalar *tatachi* (fumaça), tem como direção o alto da cabeça da pessoa em tratamento.

A noção de corpo leve, de leveza (*-etevevuipa*: corpo leve; *tete*: corpo; *vevúi*: leve, ligeiro; *pa*: indicador de totalidade, completamente) entre os Mbyá está associada, na literatura etnológica, à busca por *kandire* e *aguuje* (algo como “condição de perfeição”)⁶³, que seriam alcançados a partir de prescrições e interdições alimentares e de controle de certos estados afetivos. São muitas as referências presentes em teses e artigos recentes⁶⁴ sobre a importância de se ter leveza entre os Guaraní. Assis (2006, p. 90) explica-o como “[...] sentir pouco ou não sentir o corpo. Ou seja, não deixar que o corpo seja um obstáculo ao pensamento, à conduta e às danças”. Tais referências também são encontradas em etnografias realizadas junto a outros coletivos falantes do Tupi-Guarani, como os Araweté e os Wajãpi (VIVEIROS DE CASTRO, 1986; GALLOIS, 1988).

Duas ausências se fazem conectadas quando penso nas narrativas de meus anfitriões sobre *-ñemboaxy*: alegria e palavras. Por conta dessas ausências, o sentir-se fraco e doente emerge como contraponto ao que seria um ideal de estado de ânimo. Não se alegrar move ao resguardo das relações e à economia da fala, ressaltando a vulnerabilidade da pessoa diante de Outros e incitando-a a uma introspeção que, em alguns casos, justamente os aqui contados, tem a ver com o tornar-se xamã.

Em situações envolvendo territórios desocupados compulsoriamente ou em disputa com proprietários juruá, os Mbyá costumam também evocar a “tristeza”⁶⁵ e a ligação desse estado afetivo com o de doença. Tupã Veve Poty, morador de Jatai’ty contou-me em 2010 sobre o porquê de algumas famílias guarani terem partido das margens do Arroio do Conde (afluente do Lago Guaíba):

[...] guaranizada foi saindo, foi entristecendo com Juruá. Eu fui o último a sair, a ir pro Cantagalo. E assim foi. Depois não dava mais pra Guaraní morar. Bichinho não tinha, água não tinha. Tudo foi ficando triste junto. Agora quando Guaraní voltou, não deixou. Polícia não deixou. É assim. Se dá briga, Guaraní fica doente. Vai embora.

⁶³ Consta no dicionário Dooley (1982) que o significado seria “sendo transformado, sublimado”, além de também empregado como “madurecer”.

⁶⁴ A exemplo das teses de Macedo (2009), Mello (2006), Montardo (2002), Tempass (2010) e Pissolato (2006).

⁶⁵ Utilizam o termo em português ou em espanhol para expressarem esse sentimento; quando confrontados a traduzirem evocam *ndovy’ái*, que, como vimos há pouco, pode ser compreendido como ausência de alegria, a negação de estar alegre.

Karaí Poty, certa vez, na aldeia da Guarita, também contou sobre a ocupação guarani em Arroio do Conde:

Naquele tempo não tinha vila. Tinha morador. Faz 20 ou 30 anos. Tinha vizinho bom, proseava. Sempre onde mora tem *opy* (casa de reza), sempre fazia nossa casinha. Fazia opyzinho. O Nito (refere-se a Chunu Jeju), quando ele morava, sempre tinha *opy*. Eu ficava lá no Morro Sabiá também. Era amigo do padre, que gostava de prorear. Mas lá (em Arroio do Conde), Juruá era bom, era amigo, mas não dava pra ficar. Não deixava viver como Guarani antigo. Queria que Guarani trabalhava na lavoura. E num é assim. Tem o sistema nosso, não é o mesmo sistema do Juruá. E assim muitos vai se desgostando, vai indo, vai caminhando... Não gosta de briga. Ñanderu (nosso pai) não ensinou briga pro Guarani.

Em outra ocasião, em uma reunião⁶⁶ ocorrida em agosto de 2011 na aldeia de Coxilha da Cruz (região hidrográfica do Guaíba), Kuaray Miri disse emocionado:

Outro dia criança morreu na beira de estrada. Uns diz que foi coração, outros que foi do pulmão, pneumonia, mas Guarani sabe do que foi. Eu não vou dizer. Mas Guarani sabe do que foi. Essa tristeza que carrega, essa coisa cansativa de sempre falar, falar e branco nunca ouvir... isso cansa. Isso deixa doente.

Avivar a tristeza ao lembrar de acontecimentos do passado é sumariamente evitado pelos Mbyá; por isso, a recusa em relatar conflitos e constrangimentos sofridos em partidas compulsórias de antigos territórios. Tupã Veve Poty foi um dos poucos que relatou abertamente que seus parentes foram forçados a sair das margens do Arroio do Conde. Narrativas minuciosas sobre quem, como e onde moravam escasseavam em consistência quando lhes perguntava os motivos do partir. A recusa do conflito, que os fazia partir quando iminente, está, todavia, presente ao se esquivarem de dar palavras a lembranças que os entristecem. Jovens “lideranças”, por sua vez, evocam atualmente em público – e com desenvoltura por conta da fluência no português, como o fez Kuaray Miri – acontecimentos envolvendo as crianças mbyá. São elas enviadas por Ñanderu para alegrarem a vida de seus parentes e, portanto, devem ser muito bem cuidadas, entenda-se “alegradas”, a fim de que sua *ñe’ẽ* (alma) -*iko yvy* (“queira ficar”) neste mundo.

⁶⁶ Reunião organizada pelo CAPIG (Conselho de Articulação dos Povos Indígenas Guarani) com o objetivo de discutir a duplicação de rodovias no Estado do RS e o andamento da demarcação de terras pela FUNAI.

Ciúme (*takâtej*) e raiva (*pochy*) são sentimentos veementemente repelidos entre os Mbyá e estão relacionados à noção de corpo pesado, quente (*akú*). Muitas vezes foram evocados para justificar comportamentos criticáveis em certas pessoas. Em meados de 2008, recebi de Takua, irmã de Yva, um pedido para ajudá-la com “papéis”, como disse à época, e acompanhá-la até a Defensoria Pública em Porto Alegre. Ela gostaria que Verá Atá, pai de seus filhos menores, pagasse uma pensão alimentícia mensalmente. Fazia alguns meses que eles brigavam com frequência, por conta de suas viagens constantes como liderança guarani-mbyá e que ela, de maneira alguma, consentia. O fato se agravava toda vez que, além de passar muitos dias longe de casa, voltava para aldeia sem dinheiro algum. Suspeitava ela que ele ia para a “zona” ou “casa das prima”, como referem-se às casas de prostituição, e que gastava as diárias pagas por agências estatais e organizações não governamentais para participar de reuniões, com bebidas e mulheres. Estava determinada a lhe “dar um susto”.

Assustada, de fato, estava eu que, no meio daquela situação, tinha como única certeza que, para mim, as coisas não terminariam bem. De um lado ela, Takuá, que me persuadia de todas as formas cobrando-me uma prova de amizade e, de outro ele, Verá Atá, com quem eu tinha uma relação de confiança de longa data, mesmo que em outro plano – no do engajamento à demanda por reconhecimento do território guarani, sobretudo. Suas irmãs, Pará Reté, Jachuka, Pará Miri, Yva e sua mãe Kerechu diziam que ela estava *akâtej remá* (“cabeça quente”), ciumenta demais e que *pochy já* (dono da raiva) a estava dominando. Cerca de duas semanas mais tarde e depois de ela o ter ameaçado muitas vezes, combinamos ir até a Defensoria Pública em Porto Alegre. Ele chegaria de uma viagem a Brasília naquela tarde, e ela queria ter “um papel na mão” para mostrar e comprovar que havia realmente cumprido a ameaça tão anunciada. Eu, nessa altura do drama, já havia conversado com Verá Atá e explicado que acompanharia sua mulher ao centro da capital gaúcha, mas que não havia sido ideia minha levá-la. Estava realmente temerosa das consequências. Combinamos de almoçarmos juntas no centro da cidade, já que ela chegaria da aldeia de ônibus por volta do meio dia.

O ônibus chegou, e Takuá não desembarcou. Esperei o próximo e tentei contato pelo telefone celular, que, insistentemente, terminava por cair na caixa postal. Telefonei para Yva, que confirmou que ela havia saído de manhã cedo para

me encontrar, conforme o combinado. Esperei por cerca de duas horas na rodoviária quando, já contente por ter a partir daquele momento um bom motivo para lhe dizer estar chateada e não mais ajudar nos trâmites para o pedido de pensão, tocou o telefone. Yva do outro lado da linha me disse que Takuá estaria com Verá Atá e que tentariam se entender. Soube depois que passaram dias hospedados em um hotel no centro da capital, “fazendo as pazes”, conforme contou-me Yva

A raiva (*pochy*) de Takuá por Verá Atá era motivada por seu ciúme (*akã-tej*) descontrolado. É a pessoa que tem que querer o “conselho”, como dizem os Mbyá, e, apesar de todas as mulheres próximas a Takuá estarem contrárias à sua atitude de ir à Defensoria Pública, não houve intervenção alguma por parte de nenhuma delas no sentido de impedir ou mesmo de repreender sua vontade. O tempo passou, e Yva, ao se lembrar desse episódio, disse-me que Takuá havia voltado a participar das cerimônias na *opy* e que voltara também a ouvir os conselhos de sua mãe.

Os motivos de Takuá, à época, estar inconformada com as atitudes do marido eram para mim muito compreensíveis. Embora eu não quisesse tomar partido por estar a aldeia toda contrária à sua vontade de intervenção juruá – jurídica, no caso –, causava-me um estranhamento enorme que ninguém repreendesse Verá Atá por suas atitudes, que parecia relapso nas funções de chefe de família. Entretanto, como pude refletir algum tempo depois e já distanciada da tempestade, o fato não era que estavam todos a favor de Verá Atá e contrários a Takuá. A questão era que Takuá estava dominada por *pochy já* e isso era algo que punha em perigo a sua vida e a de seus próximos; muito mais urgente se fazia que Takuá restabelecesse o controle sobre seus próprios sentimentos.

Outra situação, também envolvendo *pochy já*, levou à morte de uma criança. Foi no ano de 2005, quando conheci Takuá Jera, uma jovem de pouco mais de vinte anos de idade que se deixou, em certo momento da vida, dominar por *pochy já*. Em um acesso de fúria, matou a pequena filha, jogando-a contra a parede de barro de sua casa em uma aldeia próxima aos *teko'a*, onde realizei meu trabalho de campo,⁶⁷ em uma noite em que bebera muita cerveja. Contam os Mbyá que ela não reconheceu se tratar de sua filha, pois sua *ñe'ẽ* (alma de origem divina) havia se afastado, e por isso já não pensava como “gente”. Com

⁶⁷ Mais uma vez, omito intencionalmente o nome do *teko'a*.

a morte da criança e a intervenção do xamã, Takuá Jera parou de beber e começou a ouvir conselhos dos mais velhos. Mudou-se para a aldeia de Anhetengúá, distante cerca de 100km da aldeia de origem, onde a encontrei algumas vezes, e se casou novamente. Na última vez que a vi, estava grávida. Ouvi muitas vezes que Takuá Jera havia voltado a ser uma pessoa “respeitosa” e que queria receber “conselhos”. Apesar da gravidade do fato para as agências estatais, que investigaram o acontecido, não incriminaram a jovem mbyá por interferência do Ministério Público Federal (MPF). De outro lado, nunca ouvi qualquer acusação a seu respeito entre os Mbyá. Para eles, não fora ela, Takuá Jera, que matara a criança.

Entre os Yanomami, Albert (1985) observa que a noção de “rosto” (*bei bibí*) seria a expressão do rosto tal como ele é exprimido pelo olhar. É o pensamento consciente subjetivo, o princípio das emoções. Todas as atividades físicas e de estado de consciência são construídas pela raiz *bibí*, que significa pensar, perder a consciência, hesitar, lembrar-se, ser agressivo ou estar furioso, ser preocupado ou ansioso.

Já entre os Candoshi, notamos também a relação entre corpo e estados afetivos. Surrallés (2003) afirma que é o sangue que faz circular *ksani* (calor pelo corpo). É dele que deriva a vitalidade, a presença de *vani* (alma). A raiva, assim como para os Mbyá, é entendida como esquentamento da pessoa e está associada à vingança e ao homicídio, sendo constatemente evitada.

Para relacionar a noção de corpo entre os Mbyá a seus estados afetivos, será preciso tomar os conceitos de *kandire* e *aguyje*, que reportam principalmente aos escritos do paraguaio Léon Cadogan e de Hélène Clastres. Além disso, é necessário situar o presente objeto de estudo desde discussões sobre a transformação, fenômeno que recebe o nome, como vimos, de *-jepotá*⁶⁸ entre os Mbyá; e que figura em grande medida na bibliografia sobre as sociedades indígenas das terras baixas sul americanas, em contraposição à necessidade de investimento em se fazer pessoa por meio da diferenciação dos corpos.

⁶⁸ Para Guasch (1986), *-jepota* é “deseo, codicia, concupiscencia”.

4.1 “Virar o pensamento”

Assim como os Apapokuva-Guarani, com quem viveu Nimuendajú no início do século XX, e os Avá-Guarani, os Mbyá, conforme afirma Cadogan, concebem a alma de maneira dual: uma de origem divina, *ñe’ẽ* ou *ñe’ẽng* (na linguagem dos xamãs), e outra de origem telúrica, *teko asy kue*. Essa segunda recebe o nome de *mboguá* ou *ãngue* após a morte da pessoa, permanecendo no mundo dos vivos e amedrontando os parentes, enquanto a primeira retorna para *amba* (morada das divindades). Schaden (1962, p. 111) afirma que a noção de alma guarani “constitui, sem dúvida alguma, a chave indispensável à compreensão de todo o sistema religioso”.

Entre os Mbyá com quem convivi, escutei mais a designação de *ãngue* do que de *mboguá*; *ãngue* poderia advir de *a’anga* (sombra) mais o sufixo *gue* (variante do sufixo *-kue*, de flexão do passado) e assim formar “antiga sombra” ou, como postula Cadogan, *ã* (estar em pé) e ser compreendida como “producto de la verticalidad”. Esses três coletivos guarani compartilham também o entendimento de relação intrínseca entre linguagem humana e alma a partir da palavra *ayvu*, entre os Apapokuva e os Avá, e *ñe’ẽ*, entre os Mbyá.

A verticalidade contrapõe-se à animalidade – os animais, não andam de forma erguida – e indica que a condição humana, ou humanidade mbyá em especial, advém do erguer-se, firmar-se e, por conseguinte, andar. Coincide a nomenclatura com o tempo de manter-se firme, ereto, e também da pronúncia das primeiras palavras pelas crianças mbyá (ritual do *ñemongaraĩ*). É ao tornar-se ereto e firme que as palavras fluem. Os ossos, em geral, e a coluna vertebral, no caso, são representativos de uma ideologia de construção corporal, a qual é constituída ao longo da vida mbyá por intervenções alimentares e pela predação de qualidades de outros seres. É o poder da fala que confere aos Mbyá uma ligação imanente com as divindades e, por isso, o apreço pela oratória e o cuidado com o que se pronuncia.

Hélène Clastres (2007, p. 119) disserta sobre a ambiguidade mbyá, que os conecta diretamente com as divindades enquanto vivem na terra imperfeita:

Entre esses dois pólos, os homens ocupam uma posição média, que os torna ambivalentes: habitantes da terra imperfeita, estão do lado da natureza, do *teko asy*; eleitos, estão do lado do *marã ey*: possuem, portanto, uma dupla natureza, que o pensamento mbyá exprime em várias

oposições: palavra/natureza animal; osso/carne e sangue; alimentação vegetal/alimentação de carne... Se os homens são dotados de uma alma-palavra, ligada ao esqueleto, também possuem uma “alma” ou “natureza” animal, vinculada ao sangue e à carne: *teko asy kue* é o produto da existência má, aquilo pelo que participam da animalidade.

O que a autora denomina de ambivalência entre os Mbyá pode ser lido como uma instabilidade da pessoa, manifesta no corpo, a qual a impele constantemente a ter um controle sobre si, a não se distrair nem em pensamento, literalmente, e atentar para o fato de que nem todos são o que aparentam ser. Deslocamo-nos de um aporte maniqueísta se resignificarmos seu pensamento à luz do que há cerca de duas décadas cunhou-se por perspectivismo ameríndio, a partir do qual Viveiros de Castro (1996), na corrente então em curso de crítica à dicotomia natureza/cultura, mostrou que o mundo de relações ameríndias é habitado por diferentes espécies de sujeitos, cada qual com o seu ponto de vista. Porém, o que ele nos diz sobre a constituição do corpo, a sede da perspectiva que vai ao encontro da dita ambivalência mbyá e à qual, somada ao âmbito da sobrenatureza, é o que nos faz perceber os perigos de ver subjugado o ponto de vista da pessoa à subjetividade de um outro. Postula Viveiros de Castro que “o contexto ‘sobrenatural’ típico no mundo ameríndio é o encontro, na floresta, entre um homem (e aqui acrescentaria mulher) — sempre sozinho — e um ser que, visto primeiramente como um mero animal ou uma pessoa, revela-se como um espírito ou um morto, e fala com o homem” (1996, p. 135). Dez anos antes, Viveiros de Castro, apoiado nas reflexões de Hélène Clastres (2007, p. 115) sobre as dicotomias natureza-cultura e sociedade-sobrenatureza, a partir das quais sustentou o argumento da ambivalência guarani, havia afirmado que esta conceituação era “nada menos que a qualidade distintiva da sociedade na concepção Tupi-Guarani”. Vejamos os que nos contam os Mbyá.

Em uma das narrativas sobre *-jepotá* que me foram contadas, a ênfase foi a de que, ao notarem que uma pessoa recém falecida aparenta “virar bicho”, é preciso impedir que sua transformação se complete, sendo necessário tomar algumas providências a fim de evitar esta ameaça em potencial. Um fato desse tipo ocorreu a partir da suspeita de um jovem que, ao passar próximo ao local de enterramentos no *teko’a* Jatai’ty, desconfiou que a terra estava revirada, indicando que algo poderia emergir do subsolo, e alertou a todos. Após refletirem sobre o assunto, e sob orientação da *kunhã karaí* (xamã), deslocaram-se até o local,

imbuídos da tarefa de dar um fim ao processo de transformação. A conclusão da xamã foi a de que se tratava, sem dúvidas, de um *-jepotá*. Ao desenterrarem o corpo, notaram que o mesmo estava com tamanho alterado, enorme, e que as mãos e os pés estavam redondos e que, em vez de unhas, haviam garras. A cor do cadáver era amarelada e havia manchas em sua pele. O morto estaria “virando onça”. Cravaram uma estaca de madeira no meio do corpo, na altura do estômago, e atearam fogo. Enterraram o que restou. A explicação para esse tipo de ação foi a de que não se pode, de modo algum, deixar que um *-jepotá* se erga e caminhe. Se isso acontece, é muito difícil capturá-lo e a vida de seus parentes, em especial, estará ameaçada. Da mesma forma, a aldeia ficaria em constante tensão, não restando outra alternativa que não fosse deixar o lugar. Queimar os ossos é extinguir a possibilidade de que o cadáver se ergua, pois está na coluna vertebral a fluidez do princípio vital. Antigamente, os Mbyá, após a putrefação do corpo, recolhiam e guardavam os ossos a fim de que a pessoa, geralmente alguém com poder xamânico, pudesse reviver. Tal feito é contado no mito de criação do mundo, no qual os gêmeos Kuaray e Jachy tentam ressuscitar sua mãe Ñandesy – que havia sido comida pelos jaguares – por meio do que restou de seus ossos.⁶⁹

Kuaray Endyju, certa vez em que conversávamos sobre *-jepotá*, contou a história de uma prima de sua mãe (filha da irmã de sua mãe):

Tem mais é tigre e lobo (*rovo'i* ou *yypo*). Lobo que eu vi acontecer. Eu conheci um quando eu tava de 18 anos. Ela morreu, a prima da minha mãe. Ela casou com um homem e o homem deixou dela. Ficou com saudade (*ndovy'ái*) demais. Mas saudade demais desse homem. Ela não dormia de noite, ficava fumando cachimbo e pensando naquele homem. Tinha dias em que não dormia, quando quase fechava o olho, passarinho já cantava e ficava dia. Não tinha sono. Pensava só no homem. Esse pensamento virou a cabeça dela. Ela tomava banho no rio, na água fria, na água corrente. O lobo sentiu o cheiro (o cheiro do sangue, porque ela estava menstruada). Ele se apareceu como se fosse o marido dela. Ela viu e quis ir junto.

Uma outra narrativa também envolve uma mulher que é moradora de Jatai'ty, tal como a protagonista da história a que me referi anteriormente. Contaram-me Yva e Jachuka que essa mulher sentia muito a falta de seu marido,

⁶⁹ Nos textos “El Mbyá que se deshizo de sus hijos. Cuento mbyá-guarani” (1959) e “La encarnación y la concepción: la muerte y la resurrección en la poesía sagrada esotérica de los juguaka-va tendondé porã-gue (mbyá-guarani) del Guairá, Paraguay” (1950), ambos de León Cadogan, é abordado o culto aos ossos pelos Mbyá.

que a havia deixado para se casar com outra mulher. Certa noite, seus parentes viram quando ela saiu de casa e caminhou em direção ao mato. Preocupados, acionaram outras pessoas para ajudá-los a forçá-la a voltar para casa. A situação era tão grave que acabaram por levá-la para a *opy*. Todos os envolvidos no evento estavam certos de que ela estava em processo de assumir a perspectiva de um outro ser, motivo pelo qual os *xondaro* (corruptela de “soldado” e ajudantes do xamã) intervieram assim que chamados. Na *opy*, com os cantos-danças e a fumaça do *petyngué* dirigida para o alto de sua cabeça, seu corpo recuperou a leveza necessária para não se deixar transformar em *-jepotá*. Ou, como pede a tradução literal, não se deixar seduzir por um Outro. Nessas situações, quando já na casa de reza, a pessoa é amparada por outras duas, de modo que seja movimentada no ritmo da dança. Passados os cuidados a que foi submetida pelo xamã, a mulher contou que viu seu marido e que este deu a entender que deveriam se encontrar no mato.

Na aldeia da Guarita, também uma mulher se transformou em *-jepotá* pela “tristeza” (*ndovy’a*) que se abateu sobre ela. Yva contou que, durante algum tempo, todos desconfiaram que a mulher estava “estranha”, em silêncio, e não compartilhava as refeições com seus filhos. Ela mudara o comportamento pouco tempo depois de seu marido ter partido para a Argentina. Yva e Jachuka disseram que ela provavelmente sentia muito a sua falta e que, por isso, “adoeceu”. Por conta de seu desaparecimento na floresta e por nunca ter retornado a viver com sua família, acreditam que ela se transformou em *-jepotá*.

O que contam Kuaray Endyju, Yva e Jachuka em suas narrativas nos remete à discussão iniciada alguns parágrafos antes. O “virar o pensamento” está associado a uma condição de instabilidade. Tem a ver com ausência de alegria (*ndovy’ai*) e com não controlar os pensamentos (*akã*, *-exa’ã*). Essas circunstâncias fazem com que a atenção que se deve dar diariamente para o fato de Outros estarem à espreita seja deixada de lado. Foi por não controlar os pensamentos que a mulher parente de Kuaray Endyju se deixou capturar pelo ponto de vista do “lobo”, que a levou para viver junto dele. Os animais vivem como a gente, dizem os Mbyá: “eles têm cacique, têm xamã, tem como a gente, a gente deles”, contou-me Pará. Nota-se que, nas etnografias realizadas junto aos Guarani, “virar o pensamento” está sempre acompanhado pela sedução, pelo “se apaixonar” e “se encantar”. Como vimos na narrativa de Kuaray Endyju, o lobo apareceu

para a mulher assumindo a forma de seu marido, que a havia abandonado. Ela se fez seduzir pela aparência mostrada pelo animal, e a troca de olhares entre eles foi determinante.

Schaden traduz *odjépotá* por vítima de encantamento sexual (1962, p. 90) e denomina “situações de crise” ou “estados de crise” os momentos da vida guarani em que a pessoa está mais suscetível a tal encanto. Diz que os pais de uma criança recém-nascida, de uma menina que tem a sua primeira menstruação e dos meninos que perfuram o lábio inferior para utilização do *tembetá* devem respeitar um período de “resguardo” (termo utilizado por seus interlocutores em português), que, segundo o autor, é referido como estar *akú* (quente) pelos Guarani. O termo *-jekoaku* é a referência que os Mbyá fazem ao resguardo e que Montoya, em *Tesoro de la lengua guaraní*, traduz por “esconderse”. Já Schaden (1962, p. 91) não explora o porquê desse estado *akú*, assim como tampouco o traduz por “quente” (sendo este o significado de *aku* na língua guarani), mas faz uma interessante observação que nos remete às linhas que dão início a este capítulo e que, por sua vez, levar-nos-á ao próximo assunto:

Durante os dias do mênstruo, a jovem Ñandeva lava a cabeça repetidas vezes com água de cedro para não ter cevalgia. Os Kayová administram à adolescente, como chá, uma infusão de raiz de *yvyrá rapóguasú*.

Façamos um paralelo com a classificação dada pelos Mbyá aos alimentos. São eles quentes (*akú*), frios (*iro'y*) e brandos (*e'ẽ*). A partir das observações de Assis (2006), podemos relacioná-los às noções de corpo leve/pesado. Entre os alimentos quentes estão as carnes, em geral, e as carnes de caça, em particular; também estão nessa categoria o feijão e o amendoim, ambos associados ao poder da força e da energia. Os de qualidade fria estão diretamente associados ao corpo fraco e aos sentimentos de tristeza, sendo seus principais representantes as frutas e a mandioca. Já em relação ao corpo leve, o milho (*avati*) é o primeiro a ser destacado pelos Mbyá, além de peixes, do *pindó* (palmeira) e da carne de *kochi* (porco do mato). Sobre os alimentos considerados brandos pelos Mbyá, Assis (2006, p. 96) nos diz:

[...] possibilitam que a pessoa “não sinta seu corpo”. Ou seja, o alimento nutre o corpo sem torná-lo um lastro pesado, conferindo ao indivíduo disposição para dedicar-se às práticas relacionadas ao pensar, refletir e estar em contato com o mundo divino.

Um ideal de pessoa mbyá tem seu lugar nessa ligação instável entre corpo e princípio vital, que, inconstante por sua natureza dual e ambivalente, evidencia que a possibilidade de perder o controle sobre si está em ações diárias, como se alimentar, falar, pensar. A distração coloca a pessoa em uma situação de vulnerabilidade diante de Outros, mostrando-se como um dos motivos, segundo meus anfitriões, para que o *-jepotá* ocorra. Não participar dos cantos-danças na *opy*, não se alimentar conforme as prescrições, exagerando no consumo de carne, e não escutar conselhos também agenciam a transformação. O ciúme (*takã-tej*) constitui componente interessante nas relações entre homens e mulheres mbyá. Como veremos adiante, os Mbyá dizem que as mulheres não devem ter ciúmes de seus maridos “mesmo que eles namorem com outras”.

A citação de Schaden também faz conexão entre cabeça-pensamento (*akã*), sangue (*uguy*) e *-jepotá*. No capítulo seguinte trataremos da relação entre *Jachy* (lua), as mulheres e o sangue menstrual. Por ora, veremos que o sangue é um potente agenciador da transformação por estar associado à *ãngue* (alma de origem telúrica) e à constituição de um corpo pesado, quente. A mulher, quando menstruada, é fonte de perigo tanto para ela mesma quanto para seus próximos. Não deve preparar a comida, andar sozinha no mato, lavar-se com água corrente; enfim, há uma série de interdições que funcionam como um alerta, um lembrete para seu estado ainda mais instável que o habitual, pois o sangue é um atrativo para os animais. Deve ao máximo camuflar seu cheiro, dormindo longe da terra, e evitar o contato com a água. É nos momentos de descuido que um Outro aparentando, na maioria das vezes, ser um(a) jovem bonito(a) e sedutor(a) “leva junto” a mulher/homem para viver com ele(a). A pessoa se encanta por esse Outro, se apaixona, “vira o pensamento”. A imagem que seduz é de alguém muitas vezes já conhecido da pessoa, como um marido ou esposa que partiu ou morreu.

Grande parte das narrativas que me foram contadas sobre *-jepotá* dizem respeito a mulheres. Inicialmente podemos pensar que há um potencial maior nas mulheres, justamente pelo sangue menstrual, de se deixar levar por uma outra subjetividade, mas, por ora, argumentarei que a ausência de narrativas que envolvam homens se deve mais a uma deficiência de minha etnografia. Meu acesso a outros dados e o interesse em investigar tal questão não assumiram um caráter significativo durante minha pesquisa, de modo que apenas indico

sua recorrência envolvendo mulheres, sem que isso se mostre uma evidência absoluta. Interdições e técnicas associadas à caça também conferem aos homens riscos de transformação, como encontramos na citação de Hélène Clastres (1978, p. 119-120), na qual acentua a relação de sedução e utiliza o termo *tapichuá*⁷⁰, que conforme veremos adiante, é equivalente a *-jepotá*:

[...] *tupichua* pode frequentemente tomar a aparência de uma bela mulher, enfeitada com pinturas atraentes; ela faz perder a razão; diz ela: ‘vamos fazer esta coisa’. Se é feita ‘esta coisa’ (isto é, a copulação), logo ela começa a cobrir-se de manchas e já aparece diferente de uma mulher, põe-se a unhar a terra e a rosnar; e também sua vítima se põe a unhar a terra e a rosnar... É possível a cura do *tupichua* enquanto a possessão não se completa.

Cadogan (1997, p. 174) também se refere ao “*tupichua*”, “*pichua*”:

Figura interesantíssima; es considerado como el alma o espíritu de la carne cruda: *cho’o pyry-gua ñe’ẽ*; es por consiguiente vedado al Mbyá consumir carne que no haya sido muy bien cocida o asada. Se dice, sin embargo, que la sal mata esta ‘alma’ de la carne, no siendo por consiguiente indispensable guisar con tanto esmero la carne condimentada con sal.

O autor aproxima mais uma vez os Mbyá da cosmologia guayaki. Para estes, *pichua* seriam os fenômenos meteorológicos que rondam a alma humana “en el más allá”, enquanto *bayja* seria o espírito do jaguar que purifica a mulher púbere. Para Cadogan, os *tupichua* teriam poder inigualável no cosmos mbyá e teriam mais de seis acepções distintas em coletivos falantes do guarani. A convergência entre elas seria a de conceber “*tupichua*” como algo misterioso que pertence ou acompanha a pessoa. Entre os Chiripá, a palavra estaria associada a uma doença atribuída “a um humor ou emanção que despe certas pessoas”. Há várias menções ao termo mbyá em textos do autor, e resalto a atenção que lhe dá em “Especulaciones en torno *al bai ete ri va* guayaki”, no qual se debruça sobre os Guayaki (1965).

Pode-se notar, voltando às correlações, uma forte relação entre os estados afetivos, o corpo e a transformação. O corpo que exala o cheiro do sangue é ainda mais instável quando a mulher está *ndovy’ái*, *takâteij*, *pochy*. Isso quer dizer que a mulher quando em seu ciclo menstrual é mais vulnerável ao ataque dos

⁷⁰ Hélène Clastres registra *tupicha*, ao contrário de Cadogan e Montoya que o grafam como *tapichuá*. Yva foi a única de minhas interlocutoras a comentar sobre esse ser invisível, referindo-se a ele como *tapichuá*, motivo pelo qual o grafo desta forma.

já por seus “pensamentos”. Esses estados afetivos possuem *já*, que, extrínsecos ao corpo da mulher, atingem-na em doses cumulativas. É de suma importância proteger os sentidos, sobretudo a audição e a visão; por isso, o cabelo deve ser cortado (na menarca) e a cabeça coberta quando está menstruada: é na cabeça que mora o perigo de se fazer atacar pelos *já* das emoções.

Os *já* parecem exercer uma constante tentativa de enfraquecer o “pensamento” mbyá, causando estados afetivos que favorecem a preponderância de uma outra perspectiva de mundo que não a do sujeito enfraquecido. Vilaça (2005, p. 459-460), ao sintetizar o argumento central de seu artigo que trata sobre a instabilidade dos corpos na etnologia indígena, argumenta:

Here we have seen that an appreciation of the indigenous point of view on humanity – which ceases to be a category in becoming a position to be occupied alternately by different types of beings – produces a radically different analysis in which processes of transformation become pre-eminent and where the instability of the body and the impossibility of its totalization emerge as central dimensions.

O devir constante de se tornar um Outro parece ser a continuidade possível das relações que configuram a sociocosmologia mbyá, assim como argumenta Vilaça ao se interessar pelo caráter instável e transformacional que compõe a corporalidade entre povos da Amazônia.

Taylor também, e ainda antes de Vilaça, refletiu sobre os estados de instabilidade. Observou que entre os Jivaro, os estados de fraqueza e incerteza induzem à doença e à comunicação com uma categoria específica de espíritos. Citando criticamente Strathern, Taylor (1996, p. 201-202) postula sobre a concepção de corpo entre os ameríndios:

[...] I shall attempt here to define what is implied for an individual in being alive and experiencing the selfhood of a socially constructed body in an Amazonian culture. Much research has been devoted recently to issues of this sort, so much so that the body has, to a large extent, come to replace society as our discipline's major focus of analytic exploration; in fact we have been taught, most notably by Strathern (for instance, 1992), that society is nowhere if not in the body; that is, in the sequence of sets of relations involved in constructing and deconstructing it.

Essa autora ainda argumentou que a leitura feita por Strathern parece lidar de forma eficaz com muitas das dificuldades enfrentadas pelos etnólogos quando em cena a necessidade de conciliar noções de individualidade dos nati-

vos com a dos pesquisadores – na maior parte das vezes, ocidentais. Pensar que a pessoa é constituída por uma sucessão de relações parece-lhe também difícil diante da ausência de uma estabilidade mínima na subjetividade, a ponto de os indígenas manterem uma continuidade em suas tradições. Ao afirmar que se trata de uma “grande questão” para a antropologia, diz pretender mostrar como a imagem do corpo entre os Jivaro é experimentada subjetivamente pela pessoa, reproduzindo estruturas sociais que a moldaram em sua individualidade (1996, p. 202). Argumenta que a morte entre os ameríndios não é jamais concebida como de causa natural, ou seja, que o corpo envelheceria, adoeceria e, por isso, morreria. A morte é sempre causada por um fator externo, pela intenção de outra subjetividade; ela só existe “como uma forma de homicídio, seja ostensivo, seja clandestino”. Em decorrência dessa concepção, a mortalidade estaria no centro do xamanismo e da hostilidade entre diferentes grupos, mas seria exacerbada na mitologia como desencadeada por uma ação mal-intencionada ou atrapalhada de algum ser. Entretanto, se a morte não tem “causas naturais”, tratar-se-ia de um fenômeno natural universal para os ameríndios. A antropóloga estuda o paradoxo dessas duas maneiras de entender a mortalidade, considerando que, se na vida terrena a morte é sempre provocada por algo externo à pessoa, na mitologia os Jivaro contam que é a intencionalidade da própria pessoa que a agencia.

Os mitos trazem termos polarizados e não estabelecem uma relação entre si; além disso, conceituam a origem da finitude da pessoa como o resultado de uma transgressão, sublinhando uma enorme consequência para atos, até certo ponto, banais. Um ponto importante para Taylor é a noção de *shuar*, entre os Jivaro, a qual refere a um conjunto de multicamadas de relações entre termos contrastantes. Nesse sentido, de acordo com o contexto, o termo faz referência a “minha parentela bilateral”, “meu grupo local”, em oposição a outros grupos territoriais, o que, em geral, significa um nós/eles. O interessante desse classificador, que pode ser muito bem aproximado do *kuéry* entre os mbyá, é que nele os Jivaro incluem duas classes de seres invisíveis (TAYLOR, 1996, p. 204). Uma delas são os espíritos com aparência humana normal, mas com um comportamento não humano, devido ao fato de serem solitários, alimentando-se sozinho, cegos e em permanente estado de desejo. A segunda classe diz respeito a não humanos que possuem comportamento semelhante aos humanos, inclusive

com linguagem e regras morais. No entanto, se esses seres podem, em certa medida, ser considerados como “pessoas”, tal fato se deve à sua capacidade de ter consciência e intencionalidade, o que, por consequência, permite-lhes exercer interação com os Jivaro. As interdições concernentes ao risco de transformação são abundantes se contrastadas, em termos de quantidade, com as interdições relacionadas às práticas de parto e nascimento, que também devem ser tomadas como momentos de passagem. Diferentemente do que ocorre no nascimento, ser capturado pela perspectiva de um Outro é sobretudo um risco de deixar de ser humano e de morrer. Daí a importância de atentar para certas circunstâncias de perigo e ritualizar a morte – apesar de o nascimento ocorrer sem grandes marcações e não ter no coletivo uma ação ritual. O mesmo acontece entre os Mbyá.

Após essa explanação, Taylor conclui que as substâncias corporais não formam uma classe separada de Outros. Cita o sêmem e o sangue menstrual como potentes, um tanto quanto perigosos, a partir de alguns atributos como ardor, cheiro, peso e força. O fundamental para que possamos entender essas cosmologias é conceber que, em termos orgânicos e fisiológicos, os seres sejam considerados diferentes entre si. Um cão, um morcego e uma mandioca, diz Taylor, são constituídos da mesma maneira para os Jivaro. A questão é que, ontologicamente, esses metabolismos são idênticos aos das pessoas, sendo a aparência o ponto da diferença. Vemos aqui a convergência com o postulado pelo perspectivismo ameríndio, com ênfase dada pela crítica da antropóloga aos cognitivistas. Também Taylor (1996, p. 207) nos ensina que:

If selfhood as person is a state, it is also by nature a highly unstable one, in so far as one's inner landscape is shaped by the understanding one has of others' perceptions of oneself. The integrity of one's feeling of self is vulnerable on two counts. First, it is exposed to the death of others, the shattering of bits of that mirror on which it is dependent - an all too frequent occurrence in the course of an Achuar life, and one that provokes, as its first reaction, intense socially directed anger. Second, it is exposed to the chronic instability of relations in a society based on loosely-knit kindred groups, the frontiers of which constantly vary in the flux of endemic feuding and shifting alliances.

À luz dessa colocação, noto que, entre os Mbyá, vemos algo semelhante acontecer, mas que, além de essa instabilidade se dar em relações com os seres invisíveis e que por vezes tomam a forma humana, ela é também exacerbada pela instabilidade inerente à própria pessoa. Retomo a discussão sobre as almas guarani, pensando *ãngue* no sentido de antiga sombra devido à relação estabe-

lecida entre erguer-se, falar e princípio vital, em contraposição à animalidade, ao *-jepotá*. Enquanto sombra, *ãngue* é o outro lado de *ñe'ẽ*. É seu verso. Impedir que o *-jepotá* se complete é não deixar que ele assuma a forma de um animal, muitas vezes aquele com aparência de onça, que camufla um ex-parente. Muitas onças são onças, apesar de se pensarem como gente. Mas alguns desses felinos são parentes mortos em corpos de onça, que se transformaram através de um processo cumulativo, na maioria das vezes começado ainda em vida. Deixaram se levar por um Outro, “viraram o pensamento”, alterando hábitos como modo de dormir e comer, sem se deixarem perceber pelos próximos.

Como vimos anteriormente, podemos retomar o caso de Atachĩ Chunu, marido de Tatachĩ Jera e de sua irmã Kerechũ Ara de uma aldeia interiorana, no RS, que foi acusado por Karaĩ Apu'a, outro morador da mesma aldeia, de ser o responsável por violentar sexualmente dezenas de galinhas, assim como de assediar mulheres de outros homens mbyá, muitas vezes agredindo-as para que mantivessem relações sexuais com ele. Somado ao fato de ter “amansado” a filha de sua primeira esposa, a menina Yva Poty, o comportamento de Arachĩ Chunu foi entendido como antissocial, sendo um forte indício de que ele está submetido a um processo de devir Outro, *-jepotá*. Ele constituía uma ameaça a seus próximos, mas nem todos perceberam o que se passava, sobretudo seus parentes próximos.

Onde se centra, afinal, essa instabilidade da pessoa? Se é no corpo, mas é de fato o pensamento que “vira”, qual deles agencia o quê? O que seriam esses estados, os quais chamei de afetivos e os quais em etnografias recentes oscilam em qualitativos como *estados corporais*, *estados sentimentais*, *estados da pessoa* ou mesmo *estados de crise*, como nomina Schaden (1962) um de seus capítulos de “Aspectos fundamentais da cultura guarani”? Tal instabilidade, se por vezes é interior à pessoa, em outras é consequência da ação de seres como os *já*, presentes na cosmologia mbyá como donos de animais e de plantas, ou como *tapichuá*, o espírito responsável por muitas das doenças que acometem os Mbyá.

Proponho-me a desdobrar esses pontos, a fim de chegarmos a algumas considerações. Deve-se começar por revisitar alguns dos clássicos. Após, consultar-se-á o que nos dizem etnografias recentes sobre os “sentimentos” mbyá comparados a etnografias realizadas entre outros coletivos Tupi. Feita toda essa análise, voltaremos o foco aos *já*.

4.2 De Nimuendajú a Hélène Clastres

No prefácio do livro *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapokuva-Guarani*, de Curt Nimuendajú (1987, p. xxvi), Viveiros de Castro observa que o autor alemão faz autênticos registros etnográficos, entre eles, o da articulação entre “um dualismo espiritual do ser humano (alma-palavra celeste, alma-animal terrestre) a uma lógica da sublimação da corporalidade, e que gira em torno do tema de uma aniquilação cósmica da qual é possível escapar pelo acesso *hic et nunc* ao paraíso”. Já Nimuendajú, quando preocupado em refletir sobre a imposição ou não de uma visão de mundo cristã aos Apapokuva, atribui o temor à *mbaé meguá* (terra má) à “coerência e elaboração” da concepção dual da alma humana e, por fim, questiona de onde viria o “pessimismo guarani” (1987, p. 130). O autor, interessado em compreender a filosofia indígena, observa que os eventos encontrados nas narrativas míticas, como dilúvio, incêndio, ascensão, seriam o que denomina de “arqui-indígenas”, pois tais histórias estariam lá, entre eles, desde sempre. A partir desse ângulo sobre o contato e a subjugação aos brancos e a outros coletivos ameríndios, o pessimismo guarani seria, então, decorrente das migrações em busca da Terra Sem Mal.

A capacidade de resiliência dos Guarani, como nos incita a pensar o autor, diante dos ferrenhos processos de cristianização sofridos ao longo dos séculos, merece atenção, já que instigaram atualizações ressignificadoras que resultam, como ele adjetivou, em “maravilhosas” elaborações narrativas sobre esses eventos.⁷¹ Nimuendajú define esse pessimismo, ou melhor, esse “estado de espírito” como uma saudade melancólica do paraíso (1987, p. 132), atenuado já à época nos mais jovens. Lembro-me de uma noite em Jatai’ty, na qual tive a oportunidade de ouvir uma das mais longas narrativas míticas que me foram contadas, considerando que, na maioria das vezes, eram-me relatadas de maneira entre-

⁷¹ Lembro-me, sem deixar escapar o propósito deste tópico e aproveitando o pensamento de Nimuendajú, de como os Mbyá apelaram a recursos discursivos para me explicar algumas questões quando estive entre eles. Certo dia, para que eu melhor compreendesse a diferença entre Kuaray e Jachy, contaram que o primeiro, destemido e sério, era como um motorista de ônibus: todo dia percorria um longo caminho, de um lado a outro, sem faltar ao trabalho e transportando as pessoas de modo seguro aos seus destinos. Já Jachy não era confiável, e, por ser muito preguiçoso, aparecia somente à noite, por vezes timidamente, ficando longos períodos sem aparecer.

cortada e à luz de situações cotidianas. Pará, uma sábia anciã, com seus cento e vinte anos – segundo atestam os Mbyá –, enquanto contava em detalhes a saga dos gêmeos míticos, pôs-se a chorar copiosamente. Emocionada, dizia que sentia muita tristeza ao lembrar o que haviam passado seus ancestrais, referindo-se diretamente à Kuaray e Jachy. Aproveitei para lhe perguntar, com a ajuda de Yva, sobre a Terra Sem Mal.⁷² Respondeu-me que o importante não é atravessar o oceano, como diziam e ainda dizem muitos velhos Mbyá, mas sim saber ser “respeitoso” com os parentes e dançar na *opy*. É dessa maneira que se chega à Terra Sem Mal com “corpo e tudo”.

Entre os mais jovens, como bem remarcou Nimuendajú no início do século XIX, a presença desse “pessimismo” vincula-se à migração, fato motivador da procura da Terra Sem Mal; assim, tal cepticismo parece ter se dissolvido na busca por outros devires. Os Mbyá têm por filosofia que os “conselhos” são dados a quem os demanda, e é dessa forma que suas crianças são socializadas. Se uma criança demonstra interesse e curiosidade por saber os significados do que enunciam os Karaí na *opy*, durante as solenidades, ou o que contam as pessoas nas rodas de chimarrão, diz-se que ela provavelmente será uma xamã; por isso, iniciam a contar-lhe “causos”, como explicou-me Yva. Se não há receptividade, não há razão alguma para forçar alguém a ouvir o que não solicitou. Além do mais, é importante criar um cerimonioso ambiente ao enunciador que, ao bem escolher e pronunciar as palavras, passa aos ouvintes a herança do saber e do porquê viver dos Mbyá. Não está restrito à *opy* o espaço “sagrado” de transmissão de conhecimento sobre o mundo mbyá; apesar das suntuosas cerimônias com cantos e danças na casa de reza, quando se conversa nas rodas de chimarrão ao amanhecer ou quando os pequenos armam seus *mondéu* próximos à aldeia, esses sentidos todos se enlaçam à culminância das rezas a Ñamandu.

Foram minhas perguntas e meu evidente interesse pela cosmologia mbyá que processaram uma espécie de ensinamento compartilhado, suscitando entre os Mbyá uma circulação e uma troca de informações a respeito do que seria importante me contar. O meu aprendizado era também simultâneo ao de muitos. Por sua vez, são os mais velhos os sábios e os jovens, quando questionados sobre algo que não sabem, costumam dizer, todavia, que estão aprendendo ou que ja-

⁷² Yvy *Marãej*: Terra Sem Mal, sem tristeza, sem doença; lugar onde não mais se morre.

mais haviam perguntado ao Karaí sobre o assunto indagado. Ao encontro dessas observações vai o que Shaden salientou como característica constante entre os Guarani: “o respeito pela personalidade humana e a noção de que esta se desenvolve livre e independente em cada indivíduo, sem que haja possibilidade de se interferir de maneira decisiva no processo” (1962, p. 67).

Enquanto Nimuendajú fundou, como disse Viveiros de Castro, a etnologia guarani contemporânea e apontou temas até hoje em trânsito de pesquisa, como os que entram aqui em cena, é Hélène Clastres (2007) quem estuda as consequências de uma “dupla ética” da concepção guarani da condição humana. Ao definir a ética coletiva como consenso às ordens sociais e a ética individual como decorrente da primeira e, por consequência, também a sua negação, a estudiosa, baseada principalmente nos escritos de León Cadogan, desenvolve o argumento de que entre a natureza e a sobrenatureza restam aos Mbyá duas negações da sociedade, as quais são operadas pela ambivalência da pessoa que tende a um lado ou a outro, a saber, o da animalidade e o das divindades, de acordo com sua escolha por ter uma vida entre seus parentes ou uma conduta que lhe permita alcançar o *aguyje*. Nas palavras da autora:

[...] a primeira por assim dizer para baixo, consiste em ignorar as exigências da vida social, em pretender furtar-se à troca, mas sem se desligar do mundo que a requer. Procede de uma crítica má da sociedade; por isso, resolve no mau sentido a ambiguidade inerente ao homem, ao situar este último do lado da natureza e da animalidade – *teko asy kue* aniquila a palavra. A outra consiste, não em desconhecer a ordem social que define a condição humana, mas em ultrapassar essa condição, isto é, em libertar-se da rede de relações humanas até abandonar o espaço concreto em que elas se tecem: é a renúncia ao bem-estar deste mundo, a procura necessariamente solitária da imortalidade (CLASTRES, 2007, p. 121).

O pensamento de Hélène Clastres deve ser contextualizado a partir do argumento geral de seu livro, no qual é dado um caráter político às migrações proféticas, uma vez que os Guarani reconheceriam os perigos do Estado e, por essa razão, se deslocariam toda vez que iminente uma certa estabilidade política. Postula que os Mbyá separam as esferas do político e do religioso, considerando o profetismo como uma ação antipolítica, uma antítese da sociedade. O anseio por encontrar um lugar sem regras sociais é o que moveria os Mbyá na busca pela Terra Sem Mal. O homem nasceria com a potência divina, mas sob o paradoxo de tornar-se humano. Trata-se da ambiguidade da pessoa guarani, que possui em *ñe'ẽ* e *ãngue*, a dualidade do divino e do animal. Enquanto *ñe'ẽ*,

alimentada pelas belas palavras e restrições/prescrições alimentares e sexuais, possibilitaria à pessoa alcançar *aguyje* (estado de perfeição), *ãngue* promoveria uma regressão à natureza, o avesso da vida entre parentes. A relação direta com as divindades e um investimento em alcançar *aguyje* implica também em um caminho que tende a recusar a vida em sociedade, ou seja, mais uma vez, a viver entre parentes. Cadogan (1952, p. 245), ao falar sobre *kandire e aguyje*, registra:

Kandiré: voz cuya etimología me tiene algo perplejo, empleada para designar el tránsito a la inmortalidad de los que mediante los ejercicios espirituales y el régimen vegetariano, han logrado despojar sus cuerpos de todo peso y su alma de *teko asy* = imperfecciones, ingresando en el Paraíso sin sufrir la prueba de la muerte. Sigue al estado de *agüyjé*, perfección, plenitud, madurez.

Cadogan, ao tratar sobre o *aguyje* e o *-jepotá*, conta-nos que aqueles que viviam em *Yvy Tendonde* (mundo primeiro) não morreriam. Por viverem de acordo com as leis, seus corpos seriam purificados, perderiam peso e transcenderiam ao mundo das divindades, levando consigo seus filhos, mulheres e animais domésticos sem passar pela prova da morte. Entretanto, em *Yvy Pyau* (mundo atual), “imágenes de todos ellos fueron enviadas para poblarla [Yvy Pyau]”. Os habitantes atuais do mundo seriam imagens (*ta’anga*) de quem sofreu no mundo primeiro a transformação (*-jepotá*) em “seres inferiores por seus pecados” (1997, p. 99).

Em seu livro intitulado *Ayvu Rapta* (1997), o autodidata paraguaio aponta que *arakuaa* significaria entendimento, sendo mais precisamente *ara* correspondente a universo e *kuaa*, a saber. *Arandu*, por sua vez, quer dizer “concepto de ciencia” (1997, p. 80). Lembremos que uma das formas dos Mbyá se referirem a “amansar” é *-ñemboarakuaa*, que podemos traduzir como “ensinar a sabedoria do mundo”.

Oliveira (2012) dá atenção aos termos *arandu* e *arakuaa*, traduzindo-os, respectivamente por conhecimento e entendimento. Para ele, seriam conceitos-irmãos, e traduz *arakuaa* como a “capacidade de domar o mundo”, afirmando que seus interlocutores lhe explicaram como “saber levar (a vida)”. O autor segue as pistas de Montoya e decompõe o termo *arandu* em *ara* (tempo-espço) e *andu* (sentir, os sentidos). O interessante é que *arandu porã* é uma expressão geralmente atribuída ao conhecimento xamânico, o que também é registrado por Oliveira. O que me interessa no argumento de Oliveira é a possibilidade de

relacionar o que chamou de “faculdades humanas de percepção e de afecção”, porque diz se tratarem de “mediadores da ordem do fenômeno no funcionamento dos modelos ontológicos de incorporação de potências exteriores”, citando Viveiros de Castro (1996, p. 17).

Para explorar a noção de *arandu*, Oliveira (2012) ainda afirma que a experiência do conhecimento ocorre a partir da equação dessa noção com a de *arakuaa*, na qual a sensibilidade e a eficiência na atuação do *arandu* se relacionam com o entendimento e a domesticação do *arakuaa*. Para localizar o que chama de afecções, parte de três concepções guarani, a fim de refletir sobre as qualidades da agência xamânica de Rosa e Alcindo, seus interlocutores. Oliveira as enumera da seguinte forma: 1. “Sistema de aconselhamentos e orientações individuais e coletivas sobre as características de *ñe’ẽ* de cada pessoa”. O autor destaca “o fortalecimento do vínculo entre a pessoa e seu *ñe’ẽ*” como sendo um dos campos sensíveis dos processos de circulação de saberes afetivo e perceptivo praticados pelos anciãos. Note-se que ele separa a pessoa da sua *ñe’ẽ*; assim, seriam duas entidades. 2. *Mborayu*: ética fundada no amor, que “apagou as pegadas do jaguar e se ergueu sobre as noções de reciprocidade e solidariedade”. Para Hélène Clastres, *mborayu* seria, segundo o autor, a articulação entre a ética individual e a ética coletiva guarani. 3. *Py’ã guatchu*, traduzida por Oliveira como coragem, remeteria ao poder de atuação dos xamãs. Traduz *py’ã* como entranhas, e define, por fim, *mborayu* como amor.

Não percamos de vista que se trata de uma família chiripá, o que certamente dá outros contornos para sua cosmologia, apesar de muito próxima da mbyá. Pretendo também chegar à força dada ao *mborayu* como “idioma de domesticação” (OLIVEIRA, 2012, p. 17).

Se, sobre os Jivaro, Taylor afirma que aprender a odiar, absorvendo as hostilidades do ambiente social é tão importante quanto aprender a amar, entre os Mbyá vemos um investimento para que o primeiro estado afetivo esteja sempre sob controle. Ou melhor, para que esse estado afetivo não se constitua como parte da pessoa, já que ele sempre lhe é exterior. Além disso, a bibliografia sobre os Guarani é repleta de ênfases e argumentos acerca do *mborayu* e raramente sobre as situações envolvendo ódio, raiva e conflitos violentos, a exemplo da que acabo de referir. Toda pessoa guarani tem potencialidades xamânicas, ficando a seu cargo se dedicar ou não ao seu exercício. Acusações de feitiçaria

são frequentes e, se antes a pessoa acusada poderia ser assassinada, como nos conta Nimuendajú (1987, p. 93), nos dias atuais sua fama corre à boca pequena, e as guerras espirituais se manifestam como doenças, materializadas em objetos nos corpos mbyá.

Os conceitos de *-exa'ã* (uma tradução aproximada poderia indicar “pensar”) e *akã* (cabeça-pensamento) não são vistos entre os Mbyá como algo a se estimular. Ser sábio não está no pensar segundo uma lógica racional, conforme a metafísica ocidental. Tal atividade parece-me restrita aos sábios xamãs, que conhecem e têm capacidade de atenuar os efeitos de interação com seres invisíveis. O pensamento se distrai, pode ser “adoecido”, “virado”. Daí advém sua combinação com o termo *arandu*, conhecimento. Overing (1992) observou que: “A arte do viver piaroa está na dosagem certa do conhecimento produtivo, pois se sabe que excesso de conhecimento pode envenenar a vida dos sentidos”; na mesma direção seguiram os trabalhos de Kensinger (1995), McCallum (2001) e Lagrou (1998). Esta última, que realizou sua etnografia entre os Kaxinawa, diz que seus anfitriões falam de “corpos pensantes” quando se referem à pessoa viva. Entre eles, o pensamento se encontra incorporado em um corpo pensante, pois, somente quando o corpo está em repouso ou enfraquecido, surgem almas independentes deste. O conhecimento mora no corpo e se concretiza por meio dele.

Os “conselhos” ou o fato de pedir para ser aconselhado parece ser uma maneira de exercitar esse fortalecimento da relação com as alteridades divinas, imanentes à pessoa por sua *ñe'ẽ*. Pradella (2009, p. 125) faz uma interessante observação ao atribuir à palavra um valor de substância que, ao adentrar no corpo, ocupa e transforma a realidade de dado estado afetivo, trazendo de volta a pessoa após esta ter sido capturada pela subjetividade de um Outro. Mais uma vez, distinguimos na audição a via de entrada de potências que tendem a alterar estados pessoais. A palavra em forma de “conselho” é a alteridade divina veiculada através da fala, que adentra pela audição. Trata-se da contra-ação aos *já*, que seriam os enfraquecedores por excelência de *akã*. Pierre Clastres, ao tratar de diferentes versões da aventura dos gêmeos míticos, na passagem que aborda Chariã e Jachy, conta que: “Tendo recolhido os ossos, levou-os e recompôs o corpo do caçula. *Fez com que uma palavra viesse habitá-lo* e, com o caldo do milho, fez-lhe um cérebro” (grifo meu, 1990, p. 69).

Se os Mbyá dizem que somente eles possuem *ñe'ẽ*, este outro princípio vital, assim como os *já*, torna-se um equivalente relacional quando a interação entre seres é ocasionada. Dessa forma, vemos que a instabilidade é intrínseca à pessoa, já que constituída pela polaridade *ñe'ẽ/ãngue*, e é agravada pelo ataque dos *já*. Os estados afetivos considerados antissociais, como raiva, ciúme, fúria, são externos à pessoa e provocados pela intencionalidade de seus “donos”. *Ñe'ẽ* e *ãngue* são fruto da junção entre humanidade e divindade, oscilando em pólos opostos à medida que a pessoa mbyá potencializa a troca de subjetividades com outros seres. Esses estados são afetivos e não corporais porque são também agenciados pela subjetividade da pessoa. O indivíduo *-ñemboaxy* (“se faz doente”) sofre um processo extrínseco, porque foi provocado por um *já*, e intrínseco, porque é plenamente absorvível por sua instabilidade inerente entre divindade e humanidade. O deixar-se desejar por um Outro, *-jepotá*, remete-nos à predação enquanto esquema relacional: trata-se da “capacidade de domar o mundo”, tradução dada por Oliveira (2012, p. 17), a *arakuaa*, algo que se aproxima ao significado que deu a *mborayu*, o “idioma de domesticação”. Observemos em seus próprios termos: “A reciprocidade no campo social é promovida pela afecção de *mborayu*, proporcionada pelo cultivo do milho, constituindo um indício para pensarmos o devir que incorpora parentes e afins na sociedade guarani a partir de um idioma de domesticação”.

O convívio entre parentes, na esfera de relações entre próximos, também passa por um esquema relacional que atenua hostilidades pelo exercício da troca de gentilezas, como ocorre no intercâmbio de sementes de *avati* (milho), nas visitas e no empenho coletivo em determinada época do ano em ajudar os parentes a fazerem suas roças (*kokue*). Apesar de todo o investimento em nutrir o *mborayu*, o seu avesso está concomitantemente presente. É partícipe do processo de nutrir uma rede de reciprocidade de seu contrário. Se se investe em *mborayu* é porque é latente a prática da feitiçaria e/com a ação dos *já*. O vetor da produção da pessoa é uma contra-ação relativa ao ataque de Outros.

Além dos *já*, que venho abordando desde o capítulo anterior, o termo *tapichuá* apareceu brevemente em minha etnografia enquanto correlativo a *ñe'ẽ* de outros seres. Anteriormente neste livro, o termo apareceu em uma citação e merece aqui mais atenção. Nos escritos de Montoya (2011, p. 258-259), *tapichá* significaria “*ãngue rapicha* semelhante al alma; *nañane ãnga rapichára ruguãi*

so'ô *ãnga* no es nuestra alma como la de las bestias” e nos de Cadogan (1997, p. 119) “*vai-kué jepotaá*: aquel a quien se junta, en quien se incorpora o encarna lo malo, ruín”. Hélène Clastres (2007 [1978]), que, como sabemos foi fortemente inspirada em Cadogan, postula *tupichua* como “*choo pvrygua ñe'ëng*: a alma, o princípio vital da carne crua. *Choo tupichua, ñande ruwy tupichua*: a carne é *tupichua*, o nosso sangue é *tupichua*” (p. 119).

Assim, dentro do contexto de citações e etnografias realizadas junto aos Guaraní, *tapichuá* se apresenta como o princípio vital que é inserido no corpo da pessoa mbyá para fragilizá-la. Segundo Yva, *tapichuá* entra na carne do corpo da pessoa, fazendo com que adoença. Os já adentram se tomados por mediadores entre sujeitos, tal como argumentei no segundo capítulo, e por diplomatas na interação. Já o *tapichuá*, enquanto princípio vital, é a ação decorrente dessa troca, uma vez que, ao alocar-se na carne e no sangue da pessoa, tende a enfraquecer sua *ñe'ë* e, por consequência, desestabilizá-la, viabilizando, portanto, o *-jepotá*.

5. Narrativas míticas, mulheres mbyá

Neste capítulo⁷³ proponho dar atenção às mulheres mbyá, em consonância com o que vem sendo tratado neste livro. Para tanto, inicio por um mito de criação mbyá que me foi contado por Yva como um “conselho”.

A narrativa de Yva sobre a criação do mundo atual, *Yvy Pyau*, iniciou casualmente, em um desses momentos em que resolveu me “aconselhar”. Pelo fato de não ser indicado às mulheres mbyá responder rispidamente a seus maridos ou muito menos lhes pedir ajuda para tarefas cotidianas – que minha amiga exemplificou como atividades de lavar a louça e as roupas –, a maneira pela qual eu me relacionava com homens juruá gerou tensões reflexivas entre nós. Orientada por uma lógica de deveres e direitos igualitários entre homens e mulheres, fui repreendida algumas vezes por Yva. Seu conselho foi inspirado pelo “causo” contado por sua mãe Kerechu e, em outra ocasião, por Pará, que retratou como viveram os Mbyá no “tempo dos antigos”.

Pará tem cabelos curtos, um pouco acima dos ombros, e seus *ñambicha* (brincos) feitos de concha ficam à mostra quando se movimenta. Não fala português. Talvez por opção, recusa, resistência. Em alguns dos dias de primavera de 2007, eu e Yva ficamos em sua casa. Havia tempos que minha amiga me propusera um passeio a Jatai’ ty. Deslocamo-nos a partir de Ñuundy em um final de tarde, contrariando nossa previsão inicial de chegarmos por volta do meio-dia.

⁷³ Este capítulo e o próximo contêm, em parte, etnografias e pesquisas realizadas durante o meu curso de mestrado. Embora a leitura reflexiva presente neste livro não esteja em consonância com a dada na dissertação, a continuidade entre os dois trabalhos é evidente.

Pará dirigiu-se diretamente a mim somente alguns dias depois de minha chegada, quando me pareceu desistir de manter a distância da amiga de sua neta, a *xenhorá* intrusa.

Em certa noite de calor e céu estrelado, estávamos sentadas na frente da moradia de Pará, em pequenos troncos de árvores, e tomávamos chimarrão. Foi quando Yva perguntou à sua vó como viviam os “antigos”. Por certo que Yva sabia que essa conversa me agradaria. Foi então, nesse dia, que muitas das narrativas míticas e informações que considero interessantes sobre a sociocosmologia mbyá me foram contadas. O efeito do que escutei naquela noite foi sentido durante algum tempo nas perguntas que colocava para Yva e suas irmãs, sobretudo para Jachuka.

Assim que Yva lhe fez a pergunta, Pará, que tinha um facão nas mãos, baixou a cabeça e começou a cortar finas raízes de árvores que brotavam da terra, rentes e estendidas pelo pedaço de terra onde estávamos. Antes de iniciar a narrativa, disse estar muito contente que ainda hoje perguntas como essa lhe fossem feitas. Pará contou em guarani o que sabia sobre a vida dos antigos no primeiro mundo, *Yvy Tendonde*, o que capturou a minha atenção, a de Yva e a de algumas crianças.

No tempo dos antigos... teve um dia em que Ñandesy, mulher de Ñanderu Papa, respondeu grosseiramente a um pedido de seu marido para que aquecesse a água para o chimarrão. Ele estava sentado à beira do fogo e ficou bastante triste com o tom de voz empregado por sua mulher. Ficou tão triste que resolveu partir. Após se dar conta de que seu marido havia partido, Ñandesy resolveu segui-lo. Ela estava grávida e conversava com seu filho que, ainda em seu ventre, indicava qual o melhor caminho a trilhar, pois sabia o destino de seu pai. A mulher caminhou por uma longa “estradinha”. Caminhou, caminhou e várias vezes se deparou com encruzilhadas. Nesses momentos, seu filho dizia qual das duas possibilidades deviam seguir. Em determinado momento do percurso, Kuaray pediu que Ñandesy lhe desse uma flor de girassol (*yvy poty*) de presente, o que ela fez prontamente. Ao longo do caminho, Ñandesy agradeceu ao filho, correspondendo a seus pedidos. Entretanto, como os pedidos eram recorrentes, Ñandesy se irritou com Kuaray quando este mais uma vez lhe pediu uma flor de girassol, e, ao apanhá-la, uma abelha lhe picou. Respondeu, então, que estava cansada de ter que agradar ao filho. Assim como fora grosseira se deixando levar pela fúria com seu marido, Ñanderu Papa, Ñandesy repetiu a atitude provocando o silêncio de seu filho Kuaray. Triste, ele se calou e não respondeu mais aos pedidos de orientação que sua mãe lhe fazia. Por não saber escolher o caminho que a levaria a Ñanderu Papa, Ñandesy tomou o caminho que a leva ao encontro das onças (*chivi*).

Esse “causo”, que foi aqui narrado com base nos extratos de meus diários de campo, é longo e conta em detalhes a criação do mundo pelos gêmeos míticos.

Tal história nos diz muito sobre uma ética das atitudes mbyá. Mais adiante darei continuidade a essa narrativa, que me foi contada de modo entrecortado e à luz de eventos muito pontuais. Foi em consequência de uma atitude considerada antissocial que Ñandesy chegou às onças, pelas quais foi devorada. Mais uma vez, perdeu-se do caminho de Ñanderu Papa por insistir em falar rispidamente, dessa vez calando seu filho. O mundo mbyá atual foi criado por uma mulher, Ñandesy, se pensarmos que tal criação decorreu das consequências de suas atitudes. Foi por conta de seu gesto que toda sorte de acontecimentos se passou com Kuaray (sol) e Jachy (lua). Podemos também pensar que foi graças a ela que a morte e a instabilidade da forma foram instauradas na vida mbyá. Ela agiu de maneira antissocial, não respeitando o bom uso da oratória e agredindo verbalmente seu marido e seu filho. Seu destino foi o encontro com o jaguar.

Segundo meus anfitriões, Jachy foi criado por Kuaray a partir dos ossos de sua mãe, Ñandesy, conforme ilustra a narativa a seguir, também baseada em notas de meus diários de campo:

Quando Ñandesy tomou o caminho das onças, terminou por se fazer devorar por uma “onça velha”, como vimos. Ainda durante a caminhada em busca do seu marido Ñanderu, logo após a escolha equivocada diante de uma bifurcação – sobre a qual Kuaray não a orientou para a melhor direção –, Ñandesy encontrou essa onça velha, que terminou por prendê-la dentro de uma panela de barro. A onça (*chivi*) seguiu com sua presa para casa, onde escondeu a panela de todos os parentes com o intuito de se alimentar sem partilhar com os demais. Como bem me explicou Yva, a onça já era velha demais e não conseguia caçar. Se ela não escondesse Ñandesy para comer sozinha, provavelmente não teria como se alimentar, já que seus parentes onças não a convidariam para comerem suas caças.

A onça velha deixou a panela bem fechada, com a tampa bem colocada, para disfarçar o odor da presa. Mesmo assim, outras onças desconfiaram e começaram a farejar a panela. Para a sorte da onça velha, elas não descobriram a presença de Ñandesy. Quando os parentes onças saíram para caçar, a onça velha devorou Ñandesy, descobrindo em seu ventre Kuaray. Ela optou por não comer a criança e decidiu criá-la como filho. Kuaray cresceu em meio às onças, sendo sempre muito agradado. Certo dia, ele saiu para caçar borboletas (*popó*) com o arco e flecha que a onça velha confeccionara para ele e encontrou um papagaio (*parakao*). Nesse momento, Kuaray já sabia confeccionar *mondéu*, *mondepi* e *ñuã* (armadilhas). O *parakao* contou a Kuaray que a onça velha era a responsável pela morte de sua mãe Ñandesy e disse-lhe onde estavam seus ossos.

Kuaray não disse à onça velha nada do que soubera pelo *parakao* e tomou a decisão de tentar ressuscitar sua mãe, Ñandesy, às escondidas. Durante suas tentativas, sentiu muita vontade de ter um irmão. Pensou que seria mais fácil se tivesse um irmão para ajudá-lo, além de poder contar com um companheiro. Sem saber ao certo como poderia fazer para ter um irmão, em uma das tentativas de refazer a ossatura de Ñandesy, Kuaray deu vida a Jachy. Disseram-me Yva e Kerechu que Jachy foi feito com o fêmur de Ñandesy. Com o restante dos ossos, Kuaray

insistiu em ressucitar sua mãe, mas as contínuas atrapalhões de seu irmão Jachy fizeram com que as tentativas culminassem na transformação de Nandesy em *djaitchá* (paca).

Ainda foi Kuaray quem criou as frutas, as árvores e os animais. Criou muitos dos alimentos que hoje nutrem os Mbyá no intuito de alimentar seu irmão Jachy, que, ao impedir o desaparecimento das onças, por atrapalhação sua, permaneceu separado de Kuaray na outra margem de um longo rio. Nessa ocasião em que Kuaray e Jachy se desentenderam, uma onça grávida escapou da armadilha orquestrada pelos gêmeos a fim de dar cabo das onças no mundo:

Kuaray combinou com Jachy de incitar as onças a irem até a outra margem do rio, dizendo-lhes que lá se encontravam muitas e muitas frutas. Kuaray então se deslocou para uma das margens, enquanto Jachy deveria permanecer na outra. As onças, aos poucos, foram subindo em um tronco de árvore que as levaria até a margem onde estava Kuaray. Jachy se precipitou ao empurrar o tronco da árvore, a fim de que as onças se afogassem, e naquele momento uma onça grávida escapou.

Kuaray ficou muito aborrecido com Jachy e o deixou na outra margem do rio. Mesmo aborrecido com o irmão caçula, decidiu criar as árvores frutíferas para que ele não sentisse fome. Jachy foi, pouco a pouco, manifestando seu desejo de comer certas coisas, sentindo certos gostos, e Kuaray, sem que o irmão soubesse, atendia a suas vontades. Ainda hoje, quando uma paca é presa no *mondéu*, o sol (*Kuaray*) “nasce devagarinho, entre as nuvens... é porque vem triste” (conforme narrou Yva). Kuaray volta para iluminar *Yvy Pyau* (mundo atual) porque tem “saúde” de sua mãe.

No que diz respeito às diferenças entre Kuaray (sol) e a Jachy (lua), o primeiro é sempre evocado como sinônimo de destreza, coragem e discernimento; já o segundo é mostrado de forma oposta, como atrapalhado, bagunceiro e mentiroso. Sobre o cotidiano dos seres celestes, os Mbyá me contaram:

Tem vezes que Jachy não aparece, ele tá de folga. Jachy é muito preguiçoso. Kuaray perguntou a Jachy se ele queria vir de dia ou de noite, mas Kuaray não confiou que Jachy pudesse fazer o trabalho de trazer as coisas, iluminar todos os dias e, por isso, decidiu que quem viria de dia seria ele. Kuaray é como um motorista que vai e volta todo dia. Esse é o trabalho dele. Ele não falta nunca. Não pode faltar; caso contrário, a gente morre. Já Jachy tira até férias: é quando a lua desaparece do céu.

Vimos no terceiro capítulo deste livro que os gêmeos encontraram Chariã enquanto ele pescava. Cadogan registrou uma versão muito semelhante àquela contada por minhas anfitriãs em seu livro *Ayvu Rapta*. Não há divergências significativas entre as versões que registrou e as que me foram contadas, apenas

que as de Cadogan (1997, p. 131) são muito mais detalhadas. O autor paraguaio registrou que:

Llegaron adonde Chariã pescaba. Kuaray penetró debajo del agua y tiró del anzuelo. Chariã erró el pez. Tres veces Kuaray hizo así y tres veces también Chariã cayó, yendo de espaldas. 'Ahora yo' dijo Luna. Luego Luna penetró debajo del agua; zambulléndose se fue. Tiró del anzuelo, y lo sacó Chariã y lo golpeó por la cabeza con un palo. Llevó el pescado a su mujer. Al cocinarse, fue llegando Sol al lugar. 'Vas a comer pescado?', dijo Chariã. 'No voy a comer' dijo Sol. 'Dejame solamente un poco de polenta. No arrojeis los huesos, para que los pueda recoger'. Habiendo recogido los huesos, se los llevó y rehizo a su hermano menor e hizo que se volviese a encarnar el alma; con mbaipy le proveyó sesos. Es solamente debido al hecho de haberle Chariã devorado que hasta el presente la luna desaparece; sólo por haberle su hermano mayor resucitado es que hasta ahora vuelve a nacer la luna nueva.

Em síntese, essa citação nos conta que o cérebro de Jachy é feito de *mbai-py*, massa feita de milho ou “polenta” como diz Cadogan. E nessa história, mais uma vez Kuaray dá vida ao irmão desastrado. Chariã ainda o devora quando a lua se eclipsa em seu próprio sangue, fenômeno a que podemos assistir no mundo atual. Outro detalhe importante, é que, se Kuaray foi criado como “filho” pela “onça velha” na narrativa de minhas interlocutoras, no registro de Cadogan ele foi criado como animal doméstico.

Nos dois últimos livros de sua tetralogia “mitológicas”, em *L'origine des manières de table* (1968) e *L'homme nu* (1971), Lévi-Strauss aborda a sexualidade da lua entre os ameríndios. Diz que a lua inspira uma mitologia da ambiguidade, por seu caráter incestuoso, hermafrodita e impotente que encontramos nas narrativas. Em *Histoire de lynx*, Lévi-Strauss (1992, p. 209) sintetiza:

L'ambiguité de la lune s'attache à la périodicité mensuelle qui lui est propre et qui la met à égale distance de la périodicité saisonnière des constellations, et de la périodicité journalière qui, elle, appartient en propre au soleil (car il y a des nuits sans lune, mais pas de jours sans lumière). Les phases de la lune ont un caractère équivoque, à cheval sur la périodicité la plus longue et la plus courte.

Um outro fragmento da narrativa que foi contada por Pará diz respeito ao “menino lua”, modo como também Jachuka sempre se referiu à história envolvendo Jachy e a menstruação das mulheres:

Um dia Jachy, que era muito arteiro, aproveitou que sua tia dormia para forçá-la a fazer sexo com ele. Durante a relação, a mulher não conseguiu ver o rosto de quem a forçava ao ato e, por isso, teve a ideia de marcá-lo com cera de *jate'i* (“abelha do mato”), a fim de poder reconhecê-lo

nos dias seguintes. A tia de Jachy, que era irmã de seu pai, alertou os parentes próximos sobre o que lhe acontecera. Em decorrência da relação sexual forçada, ela sangrou. Todos puderam ver o rosto marcado de Jachy, e, nos dias atuais, quando a lua está em sua fase cheia, vemos as marcas feitas por sua tia, que denunciavam o ato incestuoso que deu origem ao sangramento menstrual das mulheres na vida terrena. A cada “volta de lua”, as mulheres menstruam, e as meninas púberes são iniciadas sexualmente por Jachy enquanto dormem. Ele, todavia, insiste em praticar o ato, motivo pelo qual os Mbyá consideram que as meninas crescem muito mais depressa que os meninos. Criam seios, menstruam e podem engravidar, antes mesmo que meninos com a mesma idade que elas engrossem a voz.

Jachy tentou a todo custo tirar de seu rosto as marcas feitas por sua tia, mas não conseguiu. Kuaray lhe aconselhou a subir ao céu, dizendo que seu irmão mais novo cravaría uma flecha no meio do plano celeste e, depois disso, continuaria a mirar na última flecha jogada, de modo a criar uma ponte que ligasse a terra ao céu. Quando Jachy subiu nas flechas para ir em direção ao céu, Kuaray extraiu a ponte improvisada, deixando Jachy com a cara marcada e à vista de todos lá em cima. Ele, o menino lua, não se deu por contente e fez chover para que as marcas pudessem ser lavadas.

No livro chamado *Literatura Guaraní del Paraguay*, no qual narrativas míticas e estudos sobre os grupos guarani estão compilados, encontra-se uma referência ao que me contaram minhas interlocutoras mbyá sobre a relação de Jachy e a menstruação:

...Yacy no es tan puro como su hermano. Por eso que cuando Yacy está grande en el cielo (Luna llena), Yacy baja a la tierra y se acuesta con las mujeres muy jóvenes, se acuesta con las que están empezando a ser mujer. Las chicas no se dan cuenta de que Yacy se acostó con ellas, pero al día siguiente comienzan a sangrar. No es que la menstruación haya existido siempre, sino que fue criada por Yacy (SAGUIER, 1980, p. 180).

À luz das narrativas míticas como essas presentes em *Literatura Guaraní del Paraguay*, e tendo em vista que a considerável maioria dos textos e estudos que se ocupam dos Mbyá têm como foco assuntos outros que não os voltados ao cotidiano e às práticas entendidas como “das mulheres” (as vozes nativas quase sempre são de homens, tenham eles prestígio político e/ou xamânico), pretendo dar atenção às mulheres mbyá nesta parte do livro. Não significa dizer que não seja possível encontrar dados e informações sobre as mulheres e sobre seus afa-zeres e lugares na vida cotidiana, mas que ainda está por vir uma sistematização mais atenta acerca das relações entre homens e mulheres mbyá.

As narrativas míticas que apresento neste capítulo deram direção para perguntas e dúvidas que dizem respeito à relação entre sangue menstrual, *ãn-gue* (alma de origem telúrica) e *-jepotá* (transformação). Inicialmente intuí que

a mulher seria potencialmente mais vulnerável à transformação em *-jepotá* que o homem, justamente pelo sangue menstrual. Essa hipótese, como já vimos, foi deixada de lado, e passo apenas a enfatizar a relação entre três elementos: sangue menstrual, Jachy e *-jepotá*, relação essa que realmente parece representar uma particularidade do universo feminino. A pergunta aparentemente simples de “por que as mulheres sangram e os homens não?” é o que dá início ao meu argumento, apresentado a seguir.

5.1 Sangue (*uguy*) como potência para Outros

Entre os viajantes, exploradores e cronistas que registraram suas impressões acerca da população nativa do extremo sul do Brasil à época da configuração de fronteiras estatais, como vimos ainda no primeiro capítulo, há algumas raras passagens sobre as mulheres guarani. Auguste Saint-Hilaire, botânico e pesquisador francês, registrou informações sobre os Guarani ao passar por Porto Alegre, Missões e enquanto navegou pelo rio Jacuí e pelo Rio da Prata, entre 1820 e 1821. No seu diário *Viagem ao Rio Grande do Sul* reparou que:

Vários prisioneiros a quem interroguei disseram-me serem paraguaios, e que trabalhavam como peões na Província de Entre-Rios, tendo sido obrigados por Artigas a pegar em armas. É muito provável que esta gente esteja mentindo e que tenha acompanhado seu chefe na esperança de praticarem a pilhagem. Como quer que seja, os prisioneiros guaranis são, em geral, homens de baixa estatura, mais parecendo pequenos em razão de o corpo apresentar desmesurada largura [...]. Os guaranis são mais feios e mostram na fisionomia uma expressão de baixaza, devido talvez unicamente ao sentimento de sua inferioridade, à dependência em que vivem atualmente e ao estado de cativo a que se encontram atualmente reduzidos. Mas, examinados com atenção, percebe-se, entre os traços repugnantes que os caracterizam, um ar de docilidade, indicador de seu bom caráter.

[...]

Entre a campanha e o lugar onde parei, vimos, às margens do rio, aldeias habitadas por índios guaranis vindos de Entre-Rios para se refugiar aqui. Suas casas não passam de choupanas frequentemente, à altura de um homem e construídas à semelhança de barracas de acampamento, com folhas e haste de uma gramínea dura e muito lisa. Ao lado das choupanas miseráveis há, geralmente, onde penduram nacos de carne; de vez em quando, veem-se também, na volta dessas cabanas, pés de milho, abóboras e melancias. Raramente se dão ao trabalho de roçar todo o terreno, onde semear essas plantas que já mencionei, mas, em meio a um terreno baldio, abriram buracos um ao lado do outro, e ali lançaram grãos que não param de germinar pela intensa fertilidade do solo (SAINT-HILAIRE, 1999, p. 48).

E, por fim, sobre as mulheres guarani o autor destaca:

Se as mulheres guaranis se entregam aos homens com tanta facilidade, não é realmente tanto por libertinagem, se não em consequência desse espírito de servilismo que as impede de nada recusar. Aqui, a maior parte dos milicianos tem uma índia por companheira. Estas mulheres são úteis para eles, porque sabem lavar e costurar razoavelmente. Mas o que há de aborrecido é que os filhos nascidos dessas uniões transitórias são necessariamente abandonados pelo pai e maleducados, porque o serão pelas índias e assim se parecerão com os gaúchos espanhóis pouco a pouco, a raça branca degenerar-se-á na Capitania do Rio Grande do Sul (SAINT-HILAIRE, 1999, p. 277).

À luz do que nos conta Saint-Hilaire podemos intuir que essas mulheres desempenhavam um papel importante nas relações com os brancos, não fungindo à regra de povos falantes do Tupi quanto a estabelecer alianças com inimigos-cunhados (*tovajá*).

O livro de Luisa Belaunde *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria* (2005) também principia por uma aparentemente simples interrogação: como é possível que uma mulher tenha um filho homem? Pensando questões tangentes a gênero a partir da relação entre mulheres e a lua, através de mitos de diferentes etnias indígenas, a antropóloga assenta a discussão atentando para dois tipos de relações de gênero, inspirada em Marilyn Strathern: a paralela e a cruzada. Enquanto a primeira é tomada como mulher-faz-mulher e homem-faz-homem, como linhas paralelas de concepção, a segunda parte do princípio de que ambos são o mesmo ser humano e ligam-se no intuito de contribuir para a criação de um novo ser, cada qual contribuindo de algum modo, como com sêmen e/ou sangue. As duas modalidades podem se sobrepor ou se alternar no decorrer do ciclo de vida. Todavia, o cerne de suas proposições está pautado pela problemática do sangue, sustentando que este constitui tanto o principal modo de diferenciar como o de unificar os gêneros. Sobre isso, a autora postula que o sangue é o principal veículo de diferenciação e unidade de gêneros entre os povos amazônicos, que têm uma concepção do sangue muito diferente de uma noção meramente biológica. Afirma ainda que o sangue entre os ameríndios reúne o biológico, o mental e o espiritual, sendo constitutivo de um ciclo de vida que vê como um processo fertilidade, saúde, trabalho, criatividade, religiosidade, identidade pessoal e relações interétnicas.

Un aspecto fundamental de las relaciones de género concierne a la transformación de las personas por medio del manejo de la sangre asociado a prácticas de dieta y reclusión. Visibilizar

las diferencias entre los hombres y las mujeres y abordar las relaciones de género desde una perspectiva amazónica implica necesariamente comprender el ámbito de la corporalidad generada a través de las prácticas de dieta y reclusión, producción, depredación y comunicación con los seres del cosmos, asociadas al flujo de la sangre. (BELAUNDE, 2005, p. 19).

A órbita das relações entre homens e mulheres à luz do que faz movimentar o sangue (*uguy*) entre os Mbyá também se mostra como ponto interessante para pensar a noção de pessoa entre meus anfitriões. Isso porque o sangue, seja ele em decorrência da menstruação ou de atividades de caça, aciona comunicações com Outros. Quando uma menina menstrua pela primeira vez, diz-se que ela “está *nimbé*”, em referência à cama alta onde deve dormir quando reclusa, a fim de evitar o contato com o solo. Seus cabelos são cortados e um pano é colocado sobre sua cabeça, dificultando que os *já* das emoções ajam sobre ela. Não deve olhar nos olhos de ninguém, mesmo se esse alguém lhe for familiar; tampouco deve sair do local onde se encontra “guardada” (*-jekoaku*). Ela está sangrando e quente, atributos suficientemente atraentes para que se faça seduzir por um Outro. Estar *nimbé* significa estar em um período de passagem, de transição: depois dos dois primeiros ciclos menstruais, a menina torna-se *iengué* (menina que já menstruou)⁷⁴. A menina mbyá passa pelos ciclos de *mitã* (criança pequena), *kunhã’i* (menina), *inkavaé* (que tem peitos) para depois se tornar *iengué*.

Se o sangue e a carne estão associados a *ãngue*, existe o perigo do *-jepotá* e de deixar que sua *ñe’ẽ* se afaste nesse momento de resguardo. O sangue também faz lembrar a todos do incesto: Jachy fez sexo com sua tia, como vimos no início deste capítulo, e é por esse motivo que as mulheres sangram. Além do mais, as tarefas diárias, como as de preparar alimentos, são interditas nos dias em que uma mulher está menstruada. Todos à sua volta estão cientes dos perigos decorrentes de sua condição, da não aconselhada exposição a certos riscos. Acerca do cheiro do sangue, Albert (1985, p. 574, grifo meu) observa entre os Yanomami:

Le danger de pollution des menstrues se manifeste avant tout – comme celui du sang versé des ennemis – sous la forme d’une odeur délétère (*iyé riya ukumuri mahi*: le sang dégage une odeur écoeurante). Mais, à la différence du sang des ennemis, **le sang des femmes est avant tout redouté pour le danger de subversion de l’ordre cosmo-météorologique auquel il expose la communauté.**

⁷⁴ “Iengue. Niña púbere; literalmente: una a quien salió el fluyó (el menstuo)” (CADOGAN, 1997, p. 139).

Gonçalves tece longas considerações sobre os entendimentos dos Pirahã a respeito da participação e dos significados do sangue na fabricação dos corpos, bem como no acionamento das relações com outros seres do cosmos. Refere-se ao sangue como um propulsor da transformação:

O sangue (*bii*) é um dos elementos essenciais do conceito de *ibiisi* e um dos componentes deste termo. A essência do *ibiisi* é o sangue, o que assegura suas transformações, seja produzindo os *abaisi*, reproduzindo os *ibiisi* ou transformando-os em *kaoaiboge* e *toipe*. **O sangue é uma espécie de móvel da transformação, a possibilidade de dar surgimento a outros seres.** Os *ibiisi* têm sangue, assim como os *kaoaiboge* e os *toipe*; os animais possuem sangue e podem, por esse motivo, transformar-se. Os *abaisi* não têm sangue, mas uma substância branca e, por isso, não se transformam, são eternos e imortais (GONÇALVES, 2001, p. 233, grifo meu).

Essas citações enlaçam o sentido de perigo ao de transformação, por decorrerem do sangue. Ressoa como pertinente tomar *ângue* como imbricada ao sangue e à carne, pois é a partir da relação entre sangue e *ângue* que pode ocorrer o *-jepotá*. Assim, tem-se sangue :: *ângue* :: *-jepotá*, do mesmo modo que ossos :: *ñe'ẽ* :: verticalidade. Reporto-me ao que afirma Hélène Clastres (2007, p. 96):

Pode-se dizer, portanto, que a vida na terra má é um tempo de prova, pois ambivalência constitutiva da pessoa humana admite duas soluções extremas, e depende de cada homem realizar uma ou outra. Por um lado, a prevalência do *teko asy kue*, da 'natureza' animal que é manifestada por um comportamento despido de justiça (*mborayu*), quer dizer, despreocupado das regras de reciprocidade [...] acarretando a perda definitiva da alma-palavra, a morte e a metempsicose: a *angue* se encarnará em formas animais sucessivas. Por outro lado, a prevalência da alma-palavra, que é traduzida, ao contrário, por um comportamento respeitoso das leis, pela aniquilação progressiva de tudo o que é *teko asy* e, finalmente, pela possibilidade de ser *kandire*.

O termo *ângue* está presente nas situações aqui ilustradas, mas é a partir da vida terrena, de uma fabricação do corpo-pessoa, que as ameaças do *ângue* configuram-se em maior ou menor grau de risco aos vivos. Sobre o tema, Cadogan (1997, p. 143) registra que “*mbogua*, *ângue* o *takykuerygua*, el alma de origen telúrico que se incorpora a *Ñe'ëy*, el alma divina, poco después de nacer el ser humano. *Mbogua merodea* por el lugar en donde ha fallecido una persona; puede matar a quien lo ve u oye”. Ou ainda:

Mbogua, *takykuerygua* (*ângue*). Nombres aplicados a fantasmas de origen humano, la segunda alma, o 'alma animal' que permanece en la tierra después de morir el ser humano. Es por temor a *Mbogua* que los Mbyá abandonan sus poblaciones cuando en ellas ha fallecido una persona (CADOGAN, 1997, p. 143).

Os perigos do sangue parecem incidir a partir da menarca das meninas, enquanto, para os meninos, as atenções voltam-se à voz e à palavra quando eles devém *inheguchuá*⁷⁵. Esses tardam um pouco mais a “ficarem homens”, de acordo com os Mbyá, e é a partir da mudança da voz que as atenções se voltam para eles. Caso se ponham a falar demasiado ou a empregar palavras e um modo inadequado de oratória, o *tembekuá* (adorno labial feito em taquara) é colocado abaixo do seu lábio inferior. Assim, esses jovens homens também se encontram suscetíveis à transformação, ao *-jepotá*. Nos dias de hoje, nem todos os meninos usam o *tembekuá*, mas notei sua crescente utilização. Isso também acontece com a reclusão das meninas. Como em algumas aldeias não há *opy* ou rotina, a reclusão já não mais ocorre na mesma temporalidade e ganha novos contornos, tais como: permanecer em casa, fazer poucas tarefas e não falar e nem olhar nos olhos das pessoas, mesmo que sejam conhecidas e que partilhem a mesma moradia.

O perigo reside no encantamento da menina por algum homem que tenha apenas a aparência de humano. Como está com seus sentidos suscetíveis à ação dos *já*, ela pode não discernir se é ou não, de fato, um humano que está a seduzi-la. O cabelo é cortado para que a moça “não vire bicho”. Certa vez, ouvi de um jovem guarani que o cabelo das moças deve ser cortado pelo mesmo motivo que se cortam os galhos de uma árvore: para que possa crescer mais bonita e mais forte. Muitas das narrativas acerca do *-jepotá* que me foram contadas tiveram como intuito demonstrar o quão perspicazes são os Mbyá em perceberem esse tipo de artimanha por parte de Outros – os quais estão constantemente à espreita, esperando para enganar os Mbyá. Como vimos, nem sempre conseguem: caminhos percorridos durante a noite, ou estradas bifurcadas onde se deve escolher por qual das trilhas seguir são as cenas muitas vezes evocadas para narrar a situação de encontro com esses seres. Porém, quando um Outro que oferece perigo de *-jepotá*, não costuma “conversar” ou falar frases completas, manifesta-se por meio de um olhar, um assobio.

⁷⁵ O termo *inheguchuá* faz referência a como são chamados os meninos que apresentam alterações na voz. Isso significa, para os Mbyá, a passagem para a vida adulta.

Schaden (1962, p. 87) dá atenção aos “estados de crise da vida guarani”, entre eles, a *couvade*⁷⁶ e a menarca. O autor afirma que para os Guarani é necessário se valer de “medidas mágicas para neutralizar a vulnerabilidade – física e psíquica – decorrente de um estado de ‘fraqueza’”, e fariam uso dos termos *ñemondyiá* e *odjekóakú* para esses estados, considerados pelo autor, como críticos. Como vimos no capítulo anterior, há uma convergência de atributos entre certos alimentos, estados afetivos e resguardo: são considerados quentes. A raiva, a fúria e o ciúme são considerados *aku* (quente). Assim, ainda sobre a menarca, Schaden postula (1962, p. 93):

Os Mbüá não permitem à jovem caminhar no mato, para não ser vítima de cobras nem do *yvyrádjá* (“espírito das árvores”), não a deixam atravessar o rio, para não ser agarrada pelo *ydjá* (“espírito das águas”), nem tocar em alguma pedra, por causa do *itádjá* (“espírito da pedra”).

O estudioso completa sua reflexão com a seguinte observação: “tenho a impressão de que o animismo expresso nessas crenças é peculiaridade dos Mbüá, pois não o encontrei em nenhum dos outros subgrupos da tribo” (SHADEN, 1962, p. 93).

Os cantos-danças são quase diários na *opy*. No *teko’a* Ñuundy, os rituais dependem da presença de Kerechu, que vive no *teko’a* Pindó Miri, mas costuma se deslocar a Ñuundy com certa frequência para “cuidar” de seus parentes. À exceção de um de seus filhos que casou e vive em Santa Catarina, os demais vivem nessa aldeia, conforme destaquei no primeiro capítulo. Ela é referência nos cuidados com as crianças e com as demais pessoas diagnosticadas como “doentes”. Também é comum que todos se sentem à sua volta para escutarem seus conselhos sob a fumaça do *petyngué*. As solenidades na *opy* muitas vezes contam com a presença de mais de um xamã, o que faz pensar na não exclusividade do uso da casa de rezas. Há, no entanto, xamãs que tem a *opy* como sua morada (que corresponde a xamãs *karaí* ou *kunhã karaí opyguá*). Em contrapartida, é possível partilhar do espaço com outros xamãs em momentos específicos.

⁷⁶ *Couvade*: resguardo realizado por homens logo após o nascimento de um filho. Trata-se de uma prescrição presente na maioria dos coletivos indígenas. O termo foi introduzido na literatura antropológica por Edward Tylor.

Um outro ponto são as idiossincrasias dos xamãs guarani. Não há um *script* a ser seguido por cada um deles. Dependendo de seu prestígio, de sua eficácia em certas situações, acabam se singularizando conforme o reconhecimento de seus poderes. As ocasiões que demandam muita atenção e investimento de cuidados costumam ser partilhadas entre dois ou mais xamãs. Quanto aos demais participantes das solenidades, existem os que permanecem atentos na ajuda à liderança religiosa e há os que ficam um pouco mais passivos nos rituais. Conforme a pessoa intenta participar, seja cantando, dançando, o espaço lhe é oferecido. É como se todos pudessem ter essa interação direta com os deuses. O xamã faz as vezes da intermediação, de um certo direcionamento das atividades, mas todos os presentes são potencialmente xamãs.

As acusações de feitiço são recorrentes entre meus anfitriões. Após a morte de três crianças em Ñuundy a que no capítulo seguinte darei mais atenção, a família kaingang que então morava entre eles foi fortemente acusada. Particularmente Lucia Pongué, que recebeu toda sorte de contra-ataques xamânicos por parte dos Mbyá.

Outro caso de envolvimento de feitiçaria foi apresentado por Yva, que, durante certo período, sofreu de fortes dores de cabeça. Após recorrer aos cuidados de um xamã em Pipiri Guaçu, na Argentina, ela teve retirada de sua cabeça uma bola em forma de massa concisa, que, segundo ela, era feita de chiclete. Ao que tudo indica, Yva foi enfeitiçada por um homem com quem recusou namorar. Apesar de ser tratado com reserva, esse tipo de relato sobre feitiços em que objetos são retirados do corpo da pessoa mbyá não são raros.

Volto ao que me contou Kuaray Endyju e que já foi abordado no capítulo anterior: “é preciso dançar para fazer o tigre que está nascendo morrer”. Esta frase nos levará mais uma vez a Hélène Clastres (2007, p. 103):

Dentre as principais técnicas que visam a *sacudir a natureza doente*: a dança e o canto. A dança (*jeroky*) é sempre coletiva e, para os *mbiás*, parece desenrolar-se no interior da *opy*. Homens e mulheres dançam alternadamente, e cada sexo acompanha a dança do outro batendo com força no chão para marcar o ritmo. [...] Dizem os guaranis que a dança torna leve o corpo. E dizem a mesma coisa do jejum. É que talvez o peso não venha ao corpo somente das comidas que ingere, mas também de todo peso da lei social. Se é verdade que na dança cada um volta a ser senhor de si mesmo, compreende-se melhor que ela tenha aqui tanta importância.

A consonância entre as palavras de Kuaray Endyju e as de Hélène Clastres explicam linhas perpendiculares entre corpo e pessoa, em que as restrições/prescrições alimentares, assim como as atitudes e os sentimentos compõem uma noção de pessoa mbyá a ser entendida tanto por sua constituição corporal quanto pelo fortalecimento de sua *ñe'e*, em detrimento de seu *ãngue*. Transformação e fabricação são, portanto, pares indissociáveis em vista do risco sempre presente de perder a forma de Mbyá; o esforço se concentraria, então, em fazer fixar a forma de um corpo enquanto um corpo mbyá.

As danças na *opy* marcam a separação entre homens e mulheres a partir da distribuição espacial e da batida diferenciada dos pés rentes ao chão. Os instrumentos musicais também são separados entre os de uso delas e os de uso deles: *mbaracá*, *mbaracá mirĩ*, *popyguá* são utilizados pelos homens, já o *takuapú* é de uso das mulheres.

A partir da leitura do texto de Belaunde (2005), indago, à luz de suas proposições acerca das relações de gênero entre os indígenas: seriam as relações mbyá paralelas, cruzadas ou ambas? De acordo com a cosmologia desse grupo, as meninas mbyá são enviadas por Ñandesy, e os meninos, por Ñanderu. Nas quatro moradas – as de Karaí, Jakaira, Tupã e Ñamandu –, as divindades vivem como os humanos na Terra: são casadas e têm filhos. Assim, para cada uma das divindades, há uma correspondência feminina, no caso de Karaí *ru ete*, há Karaí *sy ete*, seguidos por Jakaira *ru ete* e Jakaira *sy ete*, Tupã *ru ete* e Tupã *sy ete*, bem como por Nhamandu *ru ete* e Nhamandu *sy ete*. Isso significa que há um certo paralelismo entre feminino e masculino. Por exemplo, as restrições e os tabus acionados logo após o nascimento de uma criança abarcam o pai e a mãe: ambos devem se resguardar, se abster de certos alimentos e evitar as relações sexuais extraconjugais. Portanto, seria o caso de se pensar, em um primeiro momento, em relações paralelas, se observarmos que há diferenciações desde o envio de *ñe'e* da morada divina. Ou seja, há uma divindade feminina que envia *ñe'e* feminina, e uma divindade masculina envia uma *ñe'e* masculina.

Segundo Yva e Kerechu, as divindades não mantêm relações sexuais entre si. Entretanto, homens e mulheres humanos contribuem para o feitio do corpo de uma criança, cada qual a seu modo. Reflito sobre o imbricamento das noções de corpo e pessoa: considerando que *ñe'e* viria “pronta”, a partir de uma origem feminina ou masculina, a separação entre corpo e alma é, ainda assim,

incompleta. *Ñe'ẽ* também partilha do corpo, mas apenas em parte, já que, ao fazer um corpo-pessoa “ideal”, a pessoa prima por escolhas associadas à *ñe'ẽ*. Assim, a *ñe'ẽ* atua no sentido de fortalecer a pessoa, de segurá-la na vida terrena, mas não de constituí-la, de fazê-la, tal como com *ãngue* – que inevitavelmente ganha “corpo” com o passar do tempo – e com sua constituição a partir de alimentos, tabus, estados afetivos, comportamentos. As considerações de Shaden (1962, p. 111-112) referentes aos *Ñandeva* contribuem no mesmo sentido de reflexão: “a criança masculina é filha do pai, a feminina o é da mãe. Isto apesar de na estrutura da família o parentesco ser considerado bilateral e não bilinear e de, por exemplo, ser o pai sujeito à couvade também quando nasce uma filha”.

Ao contrário do que apontaram as narrativas de meus interlocutores, Pissolato (2005) afirma não ter ouvido nada sobre o assunto entre os Mbyá com quem conviveu. Segundo a antropóloga, as crianças viriam ou para o pai ou para a mãe, mas no sentido de alegrá-los. De todo modo, não conclui acerca das postulações de Shaden, deixando em aberto as aparentes incongruências de uma análise por parentesco bilinear ou bilateral. Pissolato também diz não saber a respeito das substâncias corporais envolvidas na produção e no crescimento fetal, diferentemente do que encontrei na etnografia de Larricq, realizada entre os guarani da Argentina (1995). Pissolato afirma (2007, p. 269):

A cópula durante a gestação merece atenção especial sobretudo pelos resultados que poderá provocar sobre os estados de saúde do futuro recém-nascido. Não que haja entre os mbyá a noção corrente entre outros ameríndios da necessidade da cópula repetida para a completa formação do feto; o caso aqui é a centralidade do tema do adultério e suas consequências para a criança que vai nascer.

Por sua vez, Larricq (1993, p. 30-31) observa:

A través de las sucesivas relaciones sexuales que mantiene con la embarazada, el hombre forma la sangre y el cuerpo del feto. Por su parte, el padre debería guardar estricto control sobre sus alimentos ya que la ‘mala’ alimentación, sumada a las enfermedades que posea o contraiga, serán mal formadoras del hijo.

Aproximo-me, com base em minhas experiências etnográficas e de interlocução, das considerações desse antropólogo, entendendo que a criança no ventre mbyá necessita ser feita através de relações sexuais com o parceiro, além de um somatório de pontos, tais como prescrições alimentares e sexuais, e con-

dutas a serem seguidas, o que contribuiria efetivamente na formação da criança que está para nascer.

Os Mbyá parecem estabelecer uma forte relação entre sangue e sêmen. Manter relações sexuais extraconjugais faz com que as atenções se desviem desse feito. O adultério não implica somente uma conduta entendida como imoral, mas também como um enfraquecimento ou distanciamento de uma ação que deve ser contínua: o investimento no nascimento de um filho. Exemplos trazidos por meus interlocutores a respeito de crianças que nasceram com sérios problemas de saúde remetem justamente a essa “falta” do marido quando a mulher se encontrava grávida. É o sêmen do homem que dá forma ao sangue e à carne da criança, enquanto os ossos estariam relacionados à sua alimentação e à sua conduta. Deve-se lembrar que os *já* estão desde o nascimento a postos para predar os Mbyá; portanto, a pessoa mbyá parece se desdobrar na relação entre corpo, almas e Outros.

5.2 Quem não se pode deixar viver

Ao contrário do que vemos no cotidiano mbyá, em que as crianças são soberanas em suas vontades e tratadas com muito carinho e respeito, algumas delas não foram enviadas por Ñanderu. É o caso de crianças gemelares, filhos de mãe solteiras e com deficiências físicas aparentes, para as quais os Mbyá atribuem uma natureza fruto da relação com o *-jepotá* e enviadas por seres maléficos. “Somente bicho tem mais de um filho”, disse-me Verá Chunu ao tentar me explicar porque algumas pessoas mbyá não aceitam essas crianças.

Kerechu teve seu primeiro filho morto por um xamã, assim que o bebê nasceu. Ela era jovem e ainda não estava casada: engravidou de um homem juruá. Assim que deu à luz, sua mãe entregou seu filho ao xamã, que enterrou a criança ainda viva. O parto silencioso contou unicamente com a ajuda de sua mãe, Pará. Como explicou Yva, não se pode deixar a mãe escutar o choro da criança, pois, caso contrário, ela “cria sentimento” e deixa-se seduzir por esse Outro recém-nascido, que, ao chorar, seduz a mulher para que fique com ele, tal como acontece com o *-jepotá*, o processo no qual, como vimos, a audição e a visão constituem portas de entrada para a submissão da perspectiva.

Assim, crianças filhas de mães solteiras, crianças gemelares ou portadoras de deficiência são mal vistas. Há até pouco tempo essa prática ainda perdurava, e imagino que em regiões em que o controle estatal não se faça presente, talvez ainda perdure. Essas crianças não existiam entre os Mbyá.

Além do filho de Kerechu morto ao nascer, soube de vários outros casos envolvendo crianças gemelares e mãe solteiras. As narrativas contam que tais crianças são enterradas vivas, com o nariz asfixiado para que não chorem e para que seus gritos não sejam escutados por ninguém. Porém, um dos casos que me foi contado diz respeito a um recém-nascido de mãe solteira que não foi morto prontamente devido à presença regular da equipe médica da FUNASA, que acompanhava a gravidez da mulher. A criança nasceu durante a noite e, sem poder matá-la porque os Juruá saberiam, a *mitã jaryi* (“parteira” avó) não fez um nó no cordão umbilical do recém-nascido. O bebê morreu em decorrência de uma infecção, sem que os Mbyá pudessem ser responsabilizados por sua morte.

As meninas gêmeas nascidas em Jatai’ty, como já vimos neste livro, não puderam ser mortas por conta do controle exercido pelos Juruá. Lembro-me de chegar a Jatai’ty e avistar uma delas, a pequena bebê abandonada, no canto da casa, coberta de moscas e faminta. Enquanto a outra delas, a que, segundo meus anfitriões, havia sido enviada por Ñanderu, estava no colo das mulheres, sorridente e bem alimentada. Karaí Atá disse-me que “não é matar a criança, é não deixar que ela viva. Ela já nasce morta. Não é Mbyá”. Segundo Jachuka, nos dias atuais e após os Juruá tomarem conhecimento que os “antigos” matavam crianças gêmeas, as mulheres grávidas mbyá são submetidas a exames de ultrassom se há suspeita de que estejam esperando mais de uma criança.

Cadogan (1997, p. 205), na tradução que faz de um dos cânticos mbyá, registra um que precisamente trata sobre dar conselhos aos filhos que desejam se casar:

Las niñas púberes no deben tocar cosas gemelas. Si llegaron a tocarlas, el Ser Furioso se esforzaría por trocar el alma buena. En tales casos, las mujeres en estado de concebir deben recelarse de ellos, por temor a tener hijos imperfectos. Cuando nacen mellizos, su madre no debe amamentarlos, sino arrojarlos lejos de sí.

Não seria somente “arrojarlos lejos” (jogá-los fora), como registra polidamente o paraguaio, mas dar-lhes um fim. A única de minhas interlocutoras que contou em detalhes sobre “não deixar viver” foi Yva. Todas as outras pessoas

com quem conversei sobre o assunto utilizaram de recursos como “não queria criar”, “deu pra outra pessoa”, “a xamã não deixou ficar na aldeia” ou “não vem de Ñanderu”. Um dos casos que Yva contou dizia respeito a dois meninos gêmeos, também nascidos em Jatai’ty há alguns anos, que foram mortos pela xamã. O interessante desse evento é que o irmão mais velho das crianças presenciou o parto da mãe e viu a xamã matá-las por asfixia, o que até hoje o faz considerar essa *kunha karaí* (xamã) uma “assassina”. Segundo Yva, alguns Mbyá discordam que os dois gêmeos sejam mortos, entendendo que um deles seria enviado por Ñanderu. Já outros dizem que não há como saber se um deles é de fato enviado pelas divindades, e que deixá-los vivos põe em risco todo o grupo de parentes. Parecem ser unânimes em atribuir um caráter perigoso a esse tipo de nascimento, muitas vezes sendo atribuída à mãe a responsabilidade de ter mantido relações sexuais com um animal. Ou seja, em dado momento de sua gravidez, ela se deixou seduzir por um Outro, por um animal ou planta com aparência humana. Além disso, tal fato revelaria o adultério, muito combatido entre os Mbyá durante a gestação de uma criança, tanto pela mulher quanto pelo homem.

Há, sem dúvidas, um drama em nascimentos como esses. Como visto, não há consenso, sobretudo nos dias atuais, de que as crianças devam ser mortas. As pessoas se entristecem, há um desequilíbrio e a pergunta pendente de por que teriam as divindades permitido que tal evento ocorresse entre eles. Ninguém parece querer ser protagonista ou cúmplice de intervenções desse tipo. Matar ou parir crianças que devam morrer não constituem ações sem consequências reflexivas. Constitui uma intervenção drástica e necessária para que o cosmos restabeleça seu inconstante equilíbrio.

As mulheres solteiras não devem gerar filhos devido ao mesmo perigo atribuído às mulheres grávidas de gêmeos: provavelmente foram seduzidas por um Outro, já que Ñanderu costuma enviar *ñe’ẽ* para casais. Já as crianças com uma deficiência física aparente não deixam dúvidas de não serem portadoras de *ñe’ẽ*.

Matar certas crianças não é algo particular aos Mbyá. Pierre Clastres (1995) registrou que, entre os Guayaki, costumava-se vingar a morte de um parente matando um dos filhos do assassino. Também matavam o filho de um guerreiro, preferencialmente uma menina, para que a criança fizesse companhia ao pai na vida após a morte, alegrando-o a ponto de não atormentar os demais

parentes vivos. Relata, ainda nesse mesmo sentido, o abandono de um menino de cerca de dez anos na floresta por estar seriamente doente e os Guayaki não acreditarem mais em sua melhora. Clastres (1995, p. 178-179) observa que “as crianças eram preciosas para eles (Guayaki), contudo, por vezes as matavam”.

Thevet relatou, segundo Hélène Clastres (1972), a execução de um prisioneiro e de seus dois filhos, um menino e uma menina de sete e seis anos respectivamente. As crianças, por serem filhas de um prisioneiro, eram chamadas de *cunhambira*. O autor disse que a sociedade tupinambá é patrilinear e que as crianças alcançariam “l’âge d’être mangés”: “Simple conséquence de la règle de filiation agnatique? Pourquoi en ce cas les mères (puisque, dit-on, certaines essayèrent) ne parvenaient-elles pas à faire adopter leurs enfants par quelqu’un de leur parenté?”, agrega. Refere-se, assim, a uma “pedagogia da vingança” voltada para crianças e jovens tupinambá.

Já Lévi-Strauss (1992) afirmou que os gêmeos ocupam um lugar importante na mitologia dos ameríndios. O fato de não serem realmente idênticos e de terem temperamentos diferentes entre si evidencia uma contradição entre aparências. Para ele, a discussão parte de uma afirmação implícita, a saber, de que toda unidade encerra uma dualidade e que, quando essa se atualiza, é impossível atribuir um patamar de igualdade para duas metades. Apesar disso, os gêmeos seriam uma punição dos deuses, segundo o antropólogo francês. Ao tratar dos gêmeos míticos dos Tupinambá, a partir de narrativas registradas por Thevet, encontrando recorrência entre outros coletivos indígenas, como os Guarayu da Bolívia e os Mbyá do Paraguai, observa:

Ces versions, comme celle des Tupinamba, concernant moins l’origine du soleil et de la lune que leur gouverne: qu’il s’agisse, comme dans les versions nord-américaines, d’instaurer leur alternance régulière ou, pour le mythe tupinamba, d’éloigner le soleil à une distance convenable afin qu’il ne consume pas les Indiens, comme il advint au compagnon trop impatient du fils de Maire-Pochy. Celui-ci existe toujours sous son nom (Mbae-Pochy) chez les Mbya-Guarani du Paraguay. Ils lui assignent pour fonction de punir les couples qui ont offensé les dieux. Comment? En leur faisant procréer des jumeaux... (LÉVI-STRAUSS, 1992, p. 72).

A expressão *Mba’e Pochy* (correspondente a Maire-Pochy), que literalmente traduziria por “coisa raiva”, é referido por Cadogan como “*Mbochy* o *pochy*”, voz que nuestro guaraní se emplea con el significado de enojo, cólera, es, como puede colegirse del contexto de los mensajes transcritos, la raíz, el origen

de todo mal; al demonio lo designan los Mbyá con el nombre de *Mba'e Pochy*, el Ser Colérico" (1992, p. 71). Os Mbyá, desde cedo, são incentivados a dominar a raiva (*mbochy*). Como vimos no capítulo anterior, o *pochy já* (dono da raiva) é responsável por desestabilizar a pessoa mbyá. Lévi-Strauss diz que Cadogan faz uma importante observação ao afirmar que o fato de as crianças serem geradas por um só pai e nascidas em tempos diferentes, mesmo que próximos, faz com que, na mitologia ameríndia, não se dê muita atenção ao fato de que são gêmeas. Os Mbyá também fazem questão de não ressaltar que Kuaray e Jachy são irmãos gêmeos, que possuem em certo momento das narrativas um lugar idêntico, mesmo que inverso. Há uma recusa, enfim, em enxergar os irmãos míticos enquanto pares gemelares.

Lévi-Strauss (1992, p. 89) diz que "en effet les Mbyá, et en général les Tupi, tenaient les naissances gémeillaires pour maléfiques: ils mettaient à mort les jumeaux sitôt nés". Se os gêmeos míticos não nascem de modo concomitante e são engendrados de formas distintas por Ñanderu (Kuaray nasce do ventre de Ñandechy e Jachy dos ossos dela), é somente quando começam a se aventurar pelo mundo que se evidencia sua gemelaridade, conquanto a identidade de ambos se mostre dispar: um é corajoso; o outro, medroso; um é agressivo; o outro, pacífico. Lévi-Strauss diz que a "inspiração profunda dos mitos" revela que a organização do mundo e da sociedade acontece sob uma série de bipartições, mas de uma maneira que nunca uma das partes se sobrepõe à outra. É justamente desse desequilíbrio dinâmico que depende o bom funcionamento do sistema, pois assim não haveria risco de recaírem em inércia. Para o antropólogo, o pensamento ameríndio confere à simetria um valor negativo, por isso a atribuição de um grande malefício ao nascimento gemelar. Reflete também o papel de *trickster* sempre atribuído a um dos gêmeos, ressaltando que o desequilíbrio se situa na própria relação entre os pares.

Entre os Mbyá, conheço dois pares de crianças gemelares que foram criadas sem restrições aparentes: as meninas filhas de Verá Chunuá e Jachuka Rataa e, portanto, netas de Yva; e os meninos netos de Takuá. Nos dois casos, apesar de saudáveis e hoje já com certa idade, sempre uma das crianças me pareceu apenas sobreviver. Diferentemente do que costumamos observar em sociedades de matriz ocidental, na qual a gemelaridade é evidenciada pelo hábito de vestir as crianças igualmente e de exacerbar características pessoais idênticas, entre

os Mbyá, e entre os ameríndios em geral, ressaltam-se as diferenças. Por isso, uma das meninas de Jachuka Rataa era constantemente descrita como tímida, medrosa, e a outra, como destemida e expansiva. Fisicamente, apesar de, para mim, parecerem-se muito, minhas anfitriãs exaltavam qualidades particulares a cada uma das meninas. Uma delas tem quase a metade do peso e da altura da outra, além de ter permanecido durante longos períodos internada no hospital. É considerada a filha caçula, apesar de os Juruá que participaram do cotidiano da aldeia chamarem as meninas de “as gêmeas”. Ambas possuem nomes mbyá diferentes, assim como os meninos netos de Takuá.

Jachuka Rataa foi acusada de adultério tanto por Yva quanto por suas irmãs Jachuka e Pará Reté quando as crianças nasceram. As suspeitas e acusações constantes de adultério atribuídas à Jachuka Rataa desde que pariu filhas gêmeas não são publicamente justificadas por tal acontecimento. No período em que estive entre minhas anfitriãs, não ouvi nem observei nada que justificasse tantos rumores e suspeitas. Os meninos gêmeos netos de Takuá são mais jovens que as meninas de Jachuka Rataa, embora possamos estabelecer um paralelo muito aproximado para o modelo de criação que receberam. Um dos meninos tardou muito a dar os primeiros passos, diferentemente do outro, considerado mais velho. Assim como uma das meninas de Jachuka Rataa, o pequeno foi internado algumas vezes em hospital de Porto Alegre. Ambos os pares de gêmeos cresceram na mesma aldeia, em Ñuundy.

Com base nisso, não podemos supor que, mesmo sendo impelidos a atualizarem/mudarem a prática de matar crianças nascidas sob essas condições, os Mbyá continuam a operar dentro de uma lógica de malefícios atribuídos a tais nascimentos? Ou ainda, não poderíamos pensar que, mesmo quando atribuem um significado em termos contrários aos dos “antigos” e conferem a essas crianças *ñe’ẽ*, os nascimentos gêmeos continuam a ser entendidos como decorrentes de comportamentos não adequados, antissociais? Em todo caso, ressalta-se que a mulher é o veículo da relação com Outros, tanto por ser responsabilizada por manter relações sexuais com eles, quanto por gerá-los dentro de si.

5.3 Corpo e pessoa

Ao pensar o corpo como uma tela e ao enfocá-lo nas sociedades indígenas sul-americanas, Pierre Clastres (2012) observa que a organização social e política advém da “lei escrita no corpo”. Trata-se de sociedades que não têm Estado, e também são *contra* tal estrutura. De forma particular, o autor mostra que o corpo é a superfície onde são impressas as leis e os códigos sociais. O rito, então, serviria como articulador entre sofrimento e memória, de maneira que, uma vez impressos, os códigos agiriam como lembretes de que se é um entre outros (humanos, no caso). Os rituais, como momentos de marcação no indivíduo, mostram que a vida coletiva impera sobre ele. Nas palavras de Clastres (2012, p. 129-130, grifo do autor), a lei da sociedade primitiva diz:

tu não és menos importante nem mais importante do que ninguém. A lei, inscrita sobre os corpos, afirma a recusa da sociedade primitiva em correr o risco da divisão, o risco de um poder separado dela mesma, *de um poder que lhe escaparia.* A lei primitiva, cruelmente ensinada, é uma proibição à desigualdade de que todos se lembrarão. Substância inerente ao grupo, a lei primitiva faz-se substância do indivíduo, vontade pessoal de cumprir a lei.

O corpo é, por conseguinte, mediador entre indivíduo e sociedade. Escrever na pele é marcar a memória no corpo: “o corpo é uma memória” (CLASTRES, [1973] 2012, p. 128). A “função do sofrimento” promove um processo de individuação à medida que socializa processos que parecem ocorrer de forma concomitante. A reflexão encontrada no texto “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, escrito por Seeger, da Matta e Viveiros de Castro (1987, p. 11), segue o sentido de análise proposto por Clastres. No entanto, salienta que o corpo, enquanto tela do social, é também formador da *pessoa* indígena. Ou seja, postula que o corpo não é somente um meio de inscrição de regras e códigos sociais, mas também é um princípio formador do que é entendido como um ideal de pessoa. A proposta apresentada pelos autores advoga a noção de pessoa maussiana como referencial pertinente, pois:

tomar a noção de “pessoa” como focal é o resultado de várias opções: deriva da necessidade de se criticarem os pré-conceitos ligados à noção de indivíduo que informam muitas das correntes antropológicas; deriva da percepção de que o termo pessoa é um rótulo útil para se descreverem as categorias nativas mais centrais – aquelas que definem em que consistem os seres humanos – de qualquer sociedade; e deriva da constatação de que, na América do Sul, os idiomas simbólicos ligados à elaboração da pessoa apresentam um rendimento alto, contra-

riamente aos idiomas definidores de grupos de parentesco e de aliança (SEEGER, DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 15-16).

Assim, esse referencial teórico privilegia a problematização de uma categoria muitas vezes tomada como universal. O desdobramento da proposta de Marcel Mauss em suas pontuadas considerações sobre a pessoa como sujeito, a *persona* latina, a pessoa cristã, incita à reflexão da ideia do *eu*, da categoria de espírito humano. Acentuada a importância de se reverem os modelos explicativos dessas sociedades, os autores postularam que, ao tomar o corpo não mais “como suporte de identidades e papéis sociais” (1987, p. 20), abriu-se uma nova frente de pesquisa. Tomar o corpo como instrumento analítico fez somar à discussão teórica o entendimento de que este operava como articulador de significações sociais e cosmológicas (1987, p. 20). Portanto, o que se postula sobre a compreensão desses contextos sociocosmológicos advém de etnografias que, ao serem observadas, permitiram uma sistematização de dados e uma proposição de que o corpo, tal como entendido em sociedades de matriz ocidental, não se constitui adequadamente como uma noção-parâmetro de análise. Conforme os autores, é necessário notar que:

O corpo físico [...] não é a totalidade do corpo; nem o corpo a totalidade da pessoa. As teorias sobre a transmissão da alma, e a relação disto com a transmissão da substância (distribuição complementar de acordo com os sexos, cumulação unifiliativa), e a dialética básica entre corpo e nome parecem indicar que a pessoa, nas sociedades indígenas, se define como uma pluralidade de níveis, estruturados internamente (SEEGER, DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 22).

Assim como observado sobre as restrições/prescrições alimentares/sexuais, esse corpo também é conformado por adornos, por substâncias e qualidades afeitas a outros seres que, ao serem trazidas para si, ajudam a compor sua forma mbyá. Adorno não somente como termo para enfeite, decoração, mas no mesmo sentido da palavra nativa *porã*: adjetivo que significa tanto belo, bonito, quanto bom, saudável. Vale ressaltar que os adornos corporais são vistos a partir de uma lógica estética em que não há separação entre bom e bonito. Ao longo do ciclo de vida mbyá, vários ornamentos são utilizados: colares, pulseiras, tornozeleiras. Tais objeto enfatizam determinadas qualidades entendidas como importantes para a fabricação desse corpo e também para a constituição e a diferenciação de outros corpos.

Colares confeccionados com parte do cordão umbilical do recém-nascido são utilizados pelo bebê em seus primeiros anos de vida. É tecido um pingente em algodão, de formato retangular, onde é alocada parte do cordão umbilical, de forma que a criança carregue junto a seu corpo as substâncias contidas nele. O colar deve ser utilizado até que o indivíduo incorpore definitivamente todas as suas potências, momento em que o cordão se romperá e não mais se fará necessário à construção desse corpo: diz-se que “dá força” aos pequenos. Assim, a absorção completa de suas substâncias e essências ocorre concomitantemente ao seu rompimento e/ou desgaste. Maria Inês Ladeira (2007, p. 5) descreve tais colares em detalhe:

Quando nasce uma criança (após verificar se é menino ou menina) o cordão umbilical é cortado com uma lasca de taquara bem fininha, bem no alto, “na altura do coração” e é amarrado com uma tirinha feita de fibra de *pindó* (especialmente *jerivá*) ou de bananeira. O umbigo cortado assim, mais longo, permite uma reserva de modo que, quando secar e cair, seja suficiente para se fazer com um pedacinho o *mboy pyaguaxu* (colar de fortalecimento, “coração grande”) e guardar o restante para ‘remédio’ para a mesma ou para dar às outras crianças e pessoas, como ‘remédio’.

Há também um colar feito com pequenos caramujos, como já referido anteriormente, que tem por objetivo fazer com que a criança consiga controlar sua vontade de urinar. Em um cordão de algodão, vários caramujos pequenos são colocados de maneira que circundem o pescoço, já que os caramujos são, segundo o grupo, “um bicho que não faz xixi”.

Ainda são utilizadas amarras, confeccionadas a partir de ossos das pernas de *araku* (saracura) e *jacu* (jacutinga), em volta dos joelhos de meninos e de meninas, no intuito de fortalecer o caminhar. Outros cordões são colocados em volta da cintura, pois, segundo Yva, ajudam a criança a crescer “reta e firme”. Na tese de Valéria Assis, esses adornos são estudados à luz da relação entre objetos e pessoas, trazendo variados exemplos de adornos corporais. Também Ladeira dedicou-se ao assunto no artigo citado acima, voltando-se especificamente aos adornos utilizados por crianças.

Assim, cada um dos ornamentos tem por princípio formar e/ou reforçar as características da pessoa, ressaltando e potencializando as qualidades observadas como importantes para sua formação. Em relação às mulheres, podemos pensar na expressividade dos *nambicha* (brincos) em consonância com o que

postula Seeger (1980), já que o ouvir parece uma das características a ser posta em evidência nas mulheres mbyá – funcionando como a oratória dos homens, que utilizam o *tembekuá* abaixo do lábio inferior. Os aspectos sensoriais das capacidades de cada um dos gêneros expõem suas relações, bem como os modos diferenciados de fabricar os corpos de homens e mulheres. Na direção das proposições de Seeger e a partir de uma análise pautada pela perspectiva de gênero, Valéria Assis (2006, p. 121-122) argumenta:

[...] parece significativo que os adornos masculinos estejam relacionados à oratória e, por outro lado, o principal adorno feminino, o *nãmbicha*, ligue-se à audição – embora fique clara a importância da voz feminina em várias situações, como nos rituais na *opy*. Quanto à audição, basta lembrar das reuniões políticas em que o papel feminino consiste, eminentemente, em ouvir os discursos proferidos pelos homens.

Conforme Cecília McCallum (2001), não há como pensar gênero em sociedades indígenas antes de pensar corpo, pois ambos são inseparáveis. Gênero seria, portanto, um conhecimento corporificado, conforme considera a antropóloga. Acrescendo o sangue nas discussões sobre gênero, Belaunde (2006) postula que este arquiteta as relações entre homens e mulheres desde as características que o fazem pertencer ao feminino, podendo ser transmitidas de um corpo a outro, de modo a corporificar determinada peculiaridade de gênero. Utiliza-se do exemplo de um homem que, após necessitar de uma transfusão de sangue, preocupa-se em saber se o sangue recebido é proveniente de um homem ou de uma mulher. O que as autoras ressaltam é que um corpo por si só não exprime pertencer a um gênero ou a outro, pois o gênero não se constitui como algo imutável. As experiências de homens e mulheres, através do que comem, com quem e como se relacionam, ou seja, suas experiências pessoais, é que agenciam a pertença a um dos gêneros. As duas estudiosas mencionadas orientam-se a partir das premissas de Joanna Overing (1986), que apontou as relações entre gêneros como quaisquer outras relações sociais, nas quais parece orbitar uma “noção filosófica sobre o que significa ser diferente e ser igual”. Ainda, segundo a síntese feita por Belaunde (2006, p. 208):

A mistura de diferença e semelhança mantém todas as relações de reciprocidade, incluindo relações entre outras pessoas do mesmo gênero e parceiros de gênero diferente. Homens e mulheres estão unidos em ligações e transações recíprocas na irmandade, na sedução, no casamento e em outros aspectos rituais. Portanto, suas relações também respondem a uma dinâmica de igualdade dentro da diferença, e diferença dentro da igualdade.

No que diz respeito aos Mbyá, e em consonância com as narrativas que iniciam este capítulo, pode-se pensar, no mesmo sentido do proposto por Belaunde, numa diferenciação entre os gêneros a partir do sangue. As explicações nativas dos motivos pelos quais mulheres sangram e homens não, indicam caminhos interessantes para entender os significados dessas relações. Sobre gênero, Viveiros de Castro reflete (2011, p. 22): “[...] o gênero não é uma relação entre dois sexos, mas é uma relação entre duas relações, uma relação de tipo 'mesmo-sexo' e uma relação de tipo 'sexo-oposto', o que é uma ideia que se pode deduzir de Lévi-Strauss”.

Os riscos inerentes ao sangramento menstrual expõem os perigos de uma transformação em *-jepotá*. As atenções ao corpo, enquanto investimento para fixar a forma mbyá, demanda cuidados não somente do indivíduo, como também de parentes próximos. As mulheres atuam como centro das relações intra-humanas, enquanto os homens assumem posições de lideranças políticas, voltando-se para fora. São eles que se relacionam com o exterior, por assim dizer: participam de reuniões, negociam atividades, recursos, demandas por território. Se pensarmos pela via das relações de gênero, acentuando a corporalidade feminina, vislumbramos também a sociocosmologia mbyá desde um lugar que possibilite atentar para a complexidade e para a intensidade de sua forma de pensar o mundo. O que quero dizer com essas palavras é que não haveria uma submissão das mulheres aos homens, tendo em vista toda a exterioridade evocada pelos últimos em detrimento do recolhimento das primeiras. A mulher mbyá, enquanto mediadora de relações sociocosmológicas, inverte a centralidade do homem, fazendo com que ela seja colocada no centro. Sua relação primordial com Jachy, sua potencialidade recorrente em se deixar seduzir por conta do sangue menstrual não incidem somente sobre ela, mas, sim, sobre todos à sua volta. O preparo dos alimentos, a conduta a ser seguida, o cuidado com filhos e parentes são ações de equilíbrio do cosmos que dependem dela, fazendo com que seja protagonista da cena. Há também o contraponto para os homens, pois, por exercerem atividades fora da aldeia, colocam-se em perigo devido à proximidade do domínio cosmológico dos Juruá, necessitando de rituais na *opy* para atenuar os efeitos dessa relação. Logo após eventos que mobilizam os encontros com os Juruá, as lideranças precisam se fortalecer. São raras as vezes em que xamãs

mbyá participam de reuniões realizadas fora de seus domínios; caso participem, costumam falar pouco ou quase nada.

Retomando a discussão teórica referente ao imbricamento das noções de corpo e pessoa, no sentido de aparar algumas arestas, reporto-me às considerações de Seeger (1980) e Gallois (1992). Pensando a pessoa indígena a partir do que pinta no corpo (além de como e quando), do que veste e de como e porquê usa certos ornamentos, os autores parecem estar em consonância com os argumentos aqui apresentados: dão ênfase a certos pontos sensoriais, bem como à utilização de adornos que acabam por compor o corpo-pessoa.

Foi nesse sentido que Seeger (1980, p. 45) apontou os motivos da ornamentação dos lábios e das orelhas entre os Suyá: a fala e a audição mostrar-se-iam como “faculdades eminentemente sociais”, de maneira que são enaltecidas e marcadas corporalmente. A pessoa deve ouvir bem, o que possibilita que compreenda e aja de acordo com o que é entendido como adequado.

Já no texto de Gallois (1992, p. 227), o imbricamento das noções de pessoa e corpo é entendido como “as diversas maneiras de transformar o corpo”. Tais transformações objetivam a alteração dos componentes da pessoa humana, sendo que estar ou não ornamentado indica a plenitude da pessoa entre os Waiãpi (GALLOIS, 1992, p. 224). Enquanto Seeger (1980) e Gallois (1992) tratam o corpo como uma tela do social, do modo apontado também nas considerações de Clastres (2012), Lagrou (2007) entende o corpo ameríndio a partir de uma perspectiva mais flexível quanto à sua forma, devido às constantes mudanças e alterações. Lagrou (2007, p. 50), mesmo destoando dos demais citados no ângulo de entendimento do corpo, observa: “objetos, pinturas e corpos são assuntos ligados ao universo indígena, no qual a pintura é feita para aderir a corpos e objetos são feitos para completar a ação dos corpos”. Já segundo uma leitura do corpo sob a óptica perspectivista, no que diz respeito a um entendimento de corpo somente como local para inscrição de fatos sociais, indica-se que a possibilidade de uma troca com outros domínios cosmológicos traria uma nuance diferenciada para tal questão, conforme a definição de Viveiros de Castro (2002, p. 350):

Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as “condições” não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, vêem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa vêem os humanos como espíritos ou como animais predadores [...].

Entre os Mbyá, como já tentei demonstrar no capítulo 4 deste livro, seus Outros têm intencionalidade, um princípio vital como o *tapichuá* para os *já*, através do qual é possível interagir com os humanos. As árvores e os animais podem agir sobre a pessoa mbyá, como explicado por Kuaray Endyju. O *tapichuá* não têm forma, mas têm intencionalidade. A importância de fazer diferenciar o corpo mbyá de outros corpos advém da constante ameaça sofrida por Outros, assim como a necessidade de trazer para si potências externas:

[...] a “personitude” e a “perspectividade” – a capacidade de ocupar um ponto de vista – são uma questão de grau e de situação, mais que propriedades diacríticas fixas desta ou daquela espécie. Alguns não-humanos atualizam essas potencialidades de modo mais completo que outros; certos deles, aliás, manifestam-se com uma intensidade superior à de nossa própria espécie, e, neste sentido, são “mais pessoas” que os humanos [...]. A possibilidade de que um ser até então insignificante revele-se como um agente prosopomórfico capaz de afetar os negócios humanos está sempre aberta; a experiência pessoal, própria ou alheia, é mais decisiva que qualquer dogma cosmológico substantivo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 353).

Além dos cuidados para fortalecer a *ñe'ẽ* e não se deixar atacar pelos *já*, prevenindo condutas e estados afetivos nocivos, a pessoa mbyá é responsável por se deixar ou não agenciar por outras perspectivas, como ressaltou Viveiros de Castro. Assim, no sempre arriscado cotidiano em que vive, a pessoa se constitui enquanto tal em decorrência de suas relações e de suas trocas. O esforço em manter seu corpo mbyá é o mesmo esforço empregado para manter uma conduta condizente com as premissas do *aguỹje* (condição de perfeição). Portanto, corporalidade, pessoa e *aguỹje* é a tríade que assenta a humanidade mbyá.

Ainda na esteira das narrativas sobre *-jepotá*, lembro-me da ênfase dada por Yva à situação vulnerável das meninas muito jovens que, quando recém-púberes, tendem a serem seduzidas pelo “espírito da anta”. Esse animal costuma aparecer como um lindo rapaz, fazendo com que a menina não resista a seus encantos. O que está por trás da anta é justamente uma outra humanidade – a de anta –, o que a menina não tem como saber de antemão, a não ser que esteja muito atenta e desconfie. Logo, a distração é a morte da forma mbyá. Ao se transformar em anta “ela segue a viver enquanto anta mas pensa que é gente e pensa também que as outras antas são gente”, explicou Yva.

O ritual de passagem para a puberdade das meninas é o momento de transformação desse corpo, de fabricação do corpo a fim de atender aos atributos considerados como sendo característicos de uma humanidade mbyá. Em

relação ao sangue como potencializador da transformação, ele está intrinsecamente relacionado à outra transformação, que conta com a intervenção mbyá de fortalecer a *ñe'ẽ*, atenuando os perigos inerentes ao sangue, os quais, por sua vez, estão associados à *ãngue*.

As narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não-humanos, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. O perspectivismo ameríndio conhece então no mito um lugar, geométrico por assim dizer, onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada. Nesse discurso absoluto, cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesma – como humana –, e entretanto age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva de animal, planta ou espírito (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 354-355).

Conforme vimos anteriormente, o mito de criação do mundo, no qual os gêmeos são os protagonistas, é bastante conhecido na bibliografia que concerne aos grupos falantes de tupi-guarani e contém inúmeras variáveis. Se, em relação à versão registrada por Nimuendajú (1987), é possível encontrar algumas breves diferenças, em linhas gerais segue na direção de mostrar as peripécias dos irmãos. Eles acabam por delinear o mundo mbyá. Kuaray dá vida ao mundo à medida que Jachy cria eventos que permanecerão na vida terrena mbyá e serão vistos como infortúnios, como as onças e a menstruação.

A mulher mbyá, à luz do mito de criação do mundo, aparece marcada pelos infortúnios de Jachy, causados também por suas próprias atitudes diante do marido e do filho. Por outro lado, é justamente por ela que o mundo acontece, que o mundo se desenrola tal como é atualmente. São suas ações, mesmo que não valoradas segundo a ética mbyá, que desencadeiam a criação do mundo. É também através dela que se dá a relação entre as coisas imperfeitas e o retorno dos parentes mortos. Kuaray transformou sua mãe em um Outro ser: por não conseguir transformá-la em humana novamente, mas por meio de seus ossos fez a paca. Assim, sua mãe, que já estava junto às onças, encontrou novamente o caminho da animalidade. Sobre isso, Cadogan (1997, p. 141) afirma:

Ângy reve, Kuaray noẽ pojavái! Hasta el presente el sol no sale pronto (cuando una paca cae en una trampa). Sucede a veces, hallándose cargada la atmósfera, que el disco del sol asoma con aparente lentitud sobre el horizonte; en tales casos dicen los Mbyá que una paca ha caído en una trampa y que el Sol, hijo de la que fue metamorfoseada por él en animal, se entristece por ello. La lentitud con que se eleva el astro es una demostración de su remordimiento por haber,

en un arrebato de impaciencia, convertido a su madre en animal en vez de haber perseverado en su intento de volverla a la vida en su forma de ser humano.

Assim, a volta diária de Kuaray para iluminar o mundo fica a cargo da permanência de Ñandesy no mundo. Há a relação entre Ñandesy, a mulher que pauta a criação do mundo, a paca, que é feita dos ossos Ñandesy, Jachy (lua), que também é feito a partir de seus ossos, e Kuaray (sol), que retorna para iluminá-la. A relação incestuosa entre Jachy e sua tia é o que faz as mulheres até hoje sangrarem mensalmente.

Enquanto os gêmeos míticos Kuaray e Jachy se aventuravam pelo mundo primeiro (*Yvy Tendonde*), criando frutas, árvores, animais, Aña esteve sempre a persegui-los e a causar transtornos. Segundo Cadogan (1997, p. 299), Aña seria “el demonio, pero no tiene nada que ver con nuestro demonio bíblico”. Assim como Chariã, que vimos na narrativa mítica sobre o uso do *timbó* como técnica de pesca, Aña foi mais um dos inimigos dos gêmeos:

Um dia, Kuaray e Jachy, para escapar de Aña, sobem em um ingá (árvore da subfamília *Mimosoideae*, muito comum nas margens de rios e lagos). Aña sacode demasiadamente forte a árvore, fazendo com que Kuaray transforme todos os frutos do ingá em *coati* (quati). Aña se distrai ao tentar caçar o máximo possível de quatis, e os gêmeos mais uma vez escapam. Ao se depararem novamente com Aña, Kuaray e Jachy tentam uma conciliação, oferecendo uma irmã para se casar com ele. Aña aceita, e Kuaray transforma um *ajaká* (balaio) em mulher. Os irmãos, no entanto, avisam Aña que sua irmã não sabe nadar e que é preciso cuidar para que ela não apanhe água ou mergulhe no rio. Na verdade, como vemos, Kuaray e Jachy o estão ludibriando, pois, afinal, não se trata de uma irmã dos gêmeos, mas sim de um balaio transformado em mulher. Aña logo põe a perder sua mulher, pois decide colocá-la na água para que nadassem juntos. Pede aos gêmeos que lhe dêem outra irmã, já que, caso contrário, voltará a persegui-los. Mais uma mulher é feita de um balaio e dada a Aña. Ele desaparece com a irmã-balaio de Kuaray e Jachy.

Essa narrativa indica que, a partir daquele momento, a mulher ganhou vida no mundo mítico. Conforme Yva, a mulher se perdeu de Aña, mas continua a viver, e já não mais “se afoga” como a outra. A mulher mbyá foi, então, criada a partir da perspectiva fluida de seu corpo transformável. Ela é resultado de uma transformação. Aña, por sua vez, devém *tovajá* (cunhado) dos gêmeos míticos. A mulher-irmã-balaio foi oferecida em troca da paz de seus irmãos. Faria sentido, então, associar a potencialidade de transformação da mulher à instabilidade da forma corporal que, desde tempos primórdios, acompanha-a?

Lévi-Strauss, ao dar atenção à relação entre mito e história, afirma que, em sociedades ocidentais, a História substitui a Mitologia, desempenhando a mesma função que esta última encontra entre culturas sem escrita. Vejamos o que nos diz:

O carácter aberto da História está assegurado pelas inúmeras maneiras de compor e recompor as células mitológicas ou as células explicativas, que eram originariamente mitológicas. Isto demonstra-nos que, usando o mesmo material, porque no fundo é um tipo de material que pertence à herança comum ou ao patrimônio comum de todos os grupos, de todos os clãs, ou de todas as linhagens, uma pessoa pode todavia conseguir elaborar um relato original para cada um deles. (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 43).

Descola, ao tratar da dicotomia natureza e cultura, recorre à mitologia para argumentar que os mitos não evocam a passagem do irreversível da natureza para a cultura, mas exacerba descontinuidades entre um e outro polo ao evidenciar um *continuum* entre humanos e não humanos. Quando os ameríndios reportam-se aos eventos míticos, segundo o antropólogo, eles não veem o que chamaríamos de cultura como unicamente restrito a humanos, considerando que animais, e até mesmo plantas, vivem de acordo com suas próprias regras de socialidade. Como afirmou Viveiros de Castro, “o mito, então, é uma história do tempo em que os homens se comunicavam com o resto do mundo” (2011, p. 11).

É importante considerar que as narrativas que trago advêm de três gerações de mulheres, Pará, Kerechu e Yva, que possuem experiências de vida distintas entre si e também casamentos com homens juruá/kaingang. Tampouco devemos nos esquecer de que tais narrativas me foram contadas justamente com o objetivo de explicar o porquê de eu não poder “ralhar” com os homens: tratava-se, assim, de um modo de atualizar o mito e de lançar luzes sobre questões atuais que demandam reflexão. A história como meio de propagar células mitológicas inclui as interpretações pessoais dessas mulheres, trazendo as atualizações necessárias para que os mitos continuem a nutrir considerações acerca de questões diárias, colocadas a cada momento pela experiência pessoal e repassadas às gerações mais novas em forma de conselhos. As palavras entram pelos ouvidos e adquirem a função de substância, contra-atacando os *já*.

5.4 Os Outros das mulheres mbyá

Ñanderu envia ñe'ẽ masculinas, enquanto Ñandesy envia ao mundo ñe'ẽ femininas, sendo todos os Mbyá imanentes a suas divindades, pois trazem em si parte delas. Com isso em mente, voltemos a pensar sobre o *-jepotá*, que é sempre do sexo oposto ao ego, sendo que a predação ocorre por sedução sexual. Um ponto importante é que tanto homens quanto mulheres são presas em potencial, já que o *-jepotá* sempre terá a posição de predador e o sexo contrário ao de quem pretende subjugar. Taylor (2000, p. 149), ao estudar a relação entre mulheres e presas, afirma:

que les épouses doivent être soumises à un processus de 'familiarisation' s'explique aisément par leur position d'alliées issues des étrangers dangereux que sont les affins. [...] Il existe cependant une autre manière de décliner ce principe d'incomplétude qui fait qu'un corps ne se suffit jamais à lui-même, c'est d'imaginer que sa forme est déterminée par le regard porté sur lui, en fonction de la relation entretenue avec lui. Dans ce cas de figure, le corps humain n'occupe plus une place unique et stable dans le schème du cosmos puisque sa forme est entièrement relative à la perspective d'un témoin: l'humain – ou l'inhumain – est dans le regard de l'autre au lieu d'être l'attribut essentiel d'une classe d'êtres.

Sem rituais que marquem a aliança por casamento, o que também acontece entre os demais coletivos das terras sul-americanas, os homens mbyá passam a viver na casa de seus sogros e a realizar tarefas para estes, como enfatizado por Yva ao falar que seu novo namorado, um homem juruá que conhecera em um baile em Jatai'ty, iniciara a "carpir" para seus pais. Expunha ela que a aliança por casamento estava em curso, sendo a hostilidade de sua mãe a seu recém marido uma forma de marcar a distância, mas não necessariamente de impedir o laço. Trata-se de uma situação que merece ser também abordada a partir da noção de corpo, pois por ser ele um homem branco, seu sangue não é o mesmo que o dela. O sangue branco é tido como mais forte pelos Mbyá, como vimos, e, por essa razão, tende a minar os seus corpos. O desequilíbrio entre o mais e o menos forte reincide na relação entre substâncias, já que oriundas de naturezas diferentes.

Entre os Candoshi, o homem toma a mulher pelos cabelos, com violência e como modo de ritualizar a captura de um afim, firmando, assim, a aliança. Entre os Achuar, estudados por Descola e Taylor, os pais da mulher são reticentes ao genro mesmo após o demorado processo de negociação para deixá-lo des-

posar sua filha, que deverá também se mostrar reativa às investidas do marido. Os casamentos nesses casos são ritualizados como se fossem raptos. A mulher é agarrada pelo cabelos e tornada esposa do homem.

Os homens mbyá afins devem ser aproximados, como acontece desde o início da configuração social da aldeia de Ñuundy: são as filhas de Verá Chunu e Kerechu com seus genros e netos/netas. Podemos pensar que se a menina é “amansada” pelo futuro marido, ele também o é por seu sogro e seus cunhados, o que vai ao encontro do emprego do termo *ambovy’a*, usado ao se referir a “amansar” meninas e “alegrar” genros.

Houve um tempo em que as alianças por casamento com homens kaingang e juruá foram alternativas ou escolhas no seio da rede de parentes de Yva. Sua mãe Kerechu teve dois filhos com um homem juruá, um que foi morto ao nascer e outro, sua filha Pará Reté, que foi criada por Verá Chunu. O fato de Kerechu estar casada à época do nascimento da sua segunda filha talvez tenha sido impeditivo para que também fosse morta. A questão sensível não parece ser a de ter um filho com um homem juruá, mas de ter um filho sem ter um marido. Se o feito do corpo da criança conta com a participação de um homem, que nas relações sexuais contribui na formação do sangue a partir de seu sêmen, quem estaria por trás do feito de uma criança que é concebida unicamente por uma mulher?

Yva casou com um homem kaingang, assim como suas irmãs Jachuka e Takuá fizeram em algum momento de suas vidas. Já Pará Reté casou com um homem juruá. Kerechu, entretanto, investiu em conselhos para que as recentes gerações de mulheres de sua família não se casassem com Outros. Ela conseguiu que todas as suas netas se casassem com homens mbyá, realizando um fechamento à esfera de potências estrangeiras que, de acordo com ela, vinham enfraquecendo os corpos de seus parentes. A rede de parentes de Yva é a única, entre todos meus interlocutores mbyá, que apresenta essa particularidade na configuração de alianças por casamento.

Por que somente as mulheres dessa família se casaram com estrangeiros? Não conheço nenhum homem mbyá que tenha firmado aliança com uma *xenhorá*, apesar de, por vezes, alguns estabelecerem relações sexuais com elas. As alianças com homens kaingang e juruá fizeram parte de uma política de relações que permitiu territorializarem espaços físicos na região norte estado do RS, além de permitir acesso a recursos imprescindíveis para sua subsistência em

meio a tempos de escassez e política estatal indigenista de confinamento. Vale ressaltar que a troca com essas alteridades estrangeiras passou pelas mulheres. Foram elas a ponte da simetrização das relações, pois, ao estabelecerem vínculo com esses homens Outros, seus pais e irmãos tiveram cessadas suas dívidas por partilharem espaços e obtiveram acesso a recursos que antes seriam vistos como favores. Inverteu-se a negativa da relação.

Hélène Clastres, quando se dedica a refletir sobre os cunhados-inimigos, observou a relação entre o território e as alianças. As mulheres eram trocadas entre aldeias de uma mesma província, e entre províncias trocavam-se os prisioneiros. Em ambos os casos, se, no interior, eram cunhados, no exterior, eram inimigos; a palavra para designar um ou outro era a mesma: *tovajá*. A autora afirma que a diferença entre os Tupi e os Yanomami e Jivaro é que, entre estes últimos, as guerras são feitas para capturar mulheres que se tornarão esposas e que, entre os Tupi, as guerras são feitas para capturar cunhados, a quem darão esposas que os devorarão.

A partilha seria a forma que reveste a troca quando cada parte envolvida aspira o recebimento, conforme afirma Lévi-Strauss (2000) ao tratar da troca generalizada orientada e aleatória, sendo que a primeira modalidade se apresenta como um caso particular da segunda. Essa abertura aos *Pongué* (ou índios, como os Mbyá chamam aos Kaingang), e aos Juruá, como denominam os brancos, mostra que os Mbyá estabeleceram uma troca restrita na linguagem levi-straussiana, na qual se constituiu um limite inferior ao da troca generalizada, pontual e circunstancial.

6. Mortos, morte e emoções

Neste capítulo abordarei a morte e os mortos entre os Mbyá a partir da descrição do ritual funerário dedicado a uma criança, que acompanhei há alguns anos. Tenho como objetivo também refletir sobre *ñe'ẽ*, enquanto princípio vital e alteridade divina, à luz das associações entre feitiçaria, volta ao mundo terreno e emoções.

A maior parte das mulheres mbyá que conheço tem em sua trajetória de vida a perda de um filho, de um irmão pequeno, de um sobrinho ou de um neto. A morte de crianças não constitui evento raro na vida de meus anfitriões. Durante o tempo em que participei dos rituais destinados ao pequeno Karaí Tataendy, a forma como pareciam oscilar entre o riso e o choro, demonstrando uma instabilidade significativa, e a busca em manter o cotidiano de sempre na aldeia, marcaram minhas impressões. Em muitos momentos cheguei a pensar que a morte desse menino era só mais uma morte, visto que a vida na aldeia continuava em ritmo normal, porque nada se impusera de tão grave a ponto de precisarem alterar seus afazeres diários. Aos poucos, entendi a intensidade do acontecido e o esforço por dar equilíbrio ao caos que se abatera sobre todos. A tentativa de driblar e ludibriar os inimigos invisíveis para restabelecer a ordem e o fluxo de relações com a divindades era intensa, já que a morte trouxe o movimento, a inquietude, o alerta sobre traições em curso. Era necessário promover o silenciamento de expressões emocionais destemperadas, sobretudo porque agentes externos se aproveitam da fragilidade da pessoa para desestabilizá-la ainda mais, como já dito. Quando a morte chega, o tempo de

buscar compreender quais são suas causas deve ser rapidamente iniciado, e não há tempo para distração. Se a morte é uma traição, os mortos são inimigos. Como disse Taylor, citada anteriormente, não há causas naturais para uma morte entre os ameríndios; ela é sempre uma captura, uma traição, um homicídio. A morte é, em suma, provocada por um Outro.

Carneiro da Cunha (1978) pergunta-se por que o feitiço penetra e a doença faz escapar. Seria porque um perfaz uma trajetória fora-dentro, e a outra, a trajetória inversa? Ou porque um é o acréscimo de algo que está desde logo em “excesso” e que pertence ao exterior, e a outra carência de algo que pertence ao interior? (p. 15). O menino Karaí Tataendy morreu por conta do feitiço de uma mulher kaingang. Sua morte foi a terceira em pouco tempo na família de Yva. Um filho e um neto de minha amiga mbyá morreram em decorrência dos mesmos sintomas apresentados pelo pequeno Karaí. Se a doença deixa o corpo pesado, é porque os *tapichuá* adentram a carne e o sangue, fazendo escapar o princípio vital *ñe'ẽ*. O feitiço partiu de uma estrangeira que, por conseguinte, é uma inimiga. Mbyá e Kaingang, por mais que compartilham o espaço físico, não compartilham, em grande medida, os laços de reciprocidade.

Cadogan, depois de ter escrito sobre os Mbyá, mais tarde afirmou que não havia assinalado a importância desempenhada pela feitiçaria entre eles. Ao falar de um de seus principais interlocutores, Tomás Benítez (1997, p. 168), observa:

Estaba sumamente agitado, diciéndome que un dirigente de no recuerdo dónde, le amenazaba, motivo por el cual me pidió un papel. Le di un salvoconduto, y comentando el caso con otro indio, llegué a saber que se le acusaba a Tomás de haber causado la muerte, por hechicería, de un mozo joven; si mal no recuerdo, su propio yerno. Este hombre había muerto repentinamente, aparentemente de una afección cardíaca, y si no lo mataron a Tomás, fue gracias al papel que le di. El incidente demuestra el papel que desempeña la hechicería en la vida del Mbyá, cosa que no había llegado a saber [...].

Cadogan conta ainda mais dois casos de acusação de feitiçaria. Um envolvendo uma criança enfeitiçada por uma mulher, que precisou se refugiar entre pessoas de outro grupo para não ser morta; e um sobre um homem que foi morto de “hidrofobia”, sendo o acusado também perseguido até conseguir se refugiar em outra localidade. O único caso, no entanto, cuja sentença de acusação diz ter presenciado aconteceu no ano de 1935, em Alto Montay, ocasião em que

uma mulher foi acusada de feitiçaria e, junto com suas cúmplices, foi ferida nos braços (CADOGAN, 2007, p. 171).

Assim como acontece quando sangues diferentes se misturam, a doença que tem causa externa se acumula no corpo da pessoa. Se um entra, o outro escapa, como observa Carneiro da Cunha. Um(a) Juruá/*xenhorá* tem o sangue mais forte que o Mbyá, e deixar que esse sangue forte entre em contato com o fraco é provocar que este último seja corroído. O sangue é veículo usado pelos inimigos: o cheiro, a cor, sua densidade, a atração dos *tapichuá*. Karaí Tataendy foi enfeitiçado e atacado por pequenas flechinhas, que se acumularam em sua carne e enfraqueceram sua *ñe'ẽ*. Por mais que Kerechu tente intervir em casos de enfeitiçamento como esses, sua força tem limites. Seu contra-ataque é limitado pela frágil competência de guerrear com xamãs de outra natureza, como os Kaingang. A potência de um ataque kaingang é devastadora quando não se está de sobreaviso.

Karaí Tataendy morreu repentinamente, quase de um dia para o outro, sem prenúncio de doença grave, sorrateiramente. Quando Yva alertou sua mãe Kerechu, a velha *kunhã* solicitou ajuda de Tupã Kuchuvi, seu filho mais velho, que também é xamã. As tentativas de fazerem a *ñe'ẽ* de Karaí regressar para o mundo terreno foram em vão. Seu corpo estava tomado pelo *tapichuá*, motivo pelo qual Atachĩ notara estar a criança “incomodada”. Ela morreu em seu colo, enquanto ele balançava seu corpo apoiado em suas pernas, e Yva enfumava o alto de sua cabeça. Assim como as palavras, *tatachĩ* (fumaça) tem o poder de adentrar na cabeça da pessoa e impregnar o corpo com potências divinas. São substâncias plenas de alteridade divina e capazes de animar o princípio vital que mantém eretos os Mbyá.

Tão pronto soube da morte de um pequeno menino, desloquei-me para Ñuundy. Foi em um domingo frio de inverno e, avisada às pressas por Yva, entendi equivocadamente que quem morrera era o bebê que Ara esperava. Ela estava grávida de nove meses e pronta para dar à luz. Para minha tristeza soube, assim que cheguei à aldeia, que a morte se abatera sobre meu pequeno amigo Karaí Tataendy. O fato de ser o menino neto de Yva, filho de Ara, e que eu o conhecia desde o seu nascimento, provocou em mim um efeito muito impactante e inesperado, de modo que reagi esquecendo os protocolos etnográficos. Chorei e me entristeci, deixando de lado a contenção de emoções tão importantes para os

Mbyá diante da morte de um parente. Karaí não era apenas uma criança conhecida, era uma criança que vi crescer, que brincava com meus filhos.

Tempos depois de acompanhar os rituais funerários e mesmo de ter escrito sobre o mesmo em outro trabalho, quando já iniciava a escrita da tese de doutorado, reli meu diário de campo a fim de pensar sobre as expressões das emoções de meus anfitriões e de minhas próprias. Durante longo tempo remói minha inação diante da possibilidade de ter registrado todos os cantos fúnebres que escutei ao longo desses três dias. A oportunidade de observar um ritual funerário entre os Mbyá talvez não se apresente uma segunda vez. Em momento algum atinei que poderia gravar esses cantos e utilizá-los posteriormente. Se minha emoção fora tanta a ponto de compartilhar com meus anfitriões da tristeza pela morte daquela criança, eu somente lá estava porque algo a mais que a relação entre antropólogo-nativo se colocava. Escrever sobre tudo o que agora registro neste livro requer muita delicadeza de minha parte. Conversei com Yva sobre o fato de contar por escrito, segundo o “sistema do Juruá”, muitas das coisas que me contara e das situações que vivenciei junto dela e de sua família. Eu não sei até que ponto ela dimensiona a circulação de trabalhos acadêmicos e as discussões envolvidas, mas não fez objeção.

6.1 Emoções

As emoções foram deixadas de lado pela antropologia durante muito tempo, tendo ficado restritas à área da psicologia. Entre indivíduo e sociedade, corpo e alma, as emoções e suas expressões constituem um dos aspectos mais perceptíveis da maneira de viver dos coletivos humanos e, portanto, à vista de quem se dedica a um estudo etnográfico. Entretanto, nem tudo o que “nos” emociona, emociona a outros. E, outrossim, o que seriam emoções em termos de Outros?

A antropologia das emoções parece ter nascido oficialmente como especialidade no ano de 1986, quando Catherine Lutz e Geoffrey M. White publicaram um artigo sob o título de “Antropologia das Emoções”. Em uma etnografia realizada junto aos Ifaluk, na Melanésia, Lutz (1986) parte de uma concepção não essencialista das emoções, entendendo que elas devem ser definidas como

suporte à comunicação empregada para caracterizar situações, justificar atos e persuadir quem lhes parecer importante. As emoções devem ser associadas a situações sociais, políticas e culturais, pois são vazias de sentido se tomadas isoladamente. Completa Lutz que as emoções são exacerbadas em contextos em que o exercício do poder se sobressai.

Para os etnólogos do parentesco, estados afetivos seriam um *systeme des attitudes* (distância, familiaridade), já para os observadores da etnicidade seria um *sentiment d'appartenance* (confiança, hostilidade). E Geertz (1973), ao descrever as emoções entre os Balineses, colocou em relação a cultura local e a noção de pessoa, sendo o mesmo também realizado nos trabalhos de Michele Rosaldo (1980), em um número especial da revista *Ethos*, organizado por Raymond Levy.

Um problema seria justamente a “tradução” desses produtos intensamente significativos que são as emoções de uma cultura particular para outra, a do antropólogo. Nesse sentido, é importante colocar em paralelo o vocabulário emocional dos Mbyá, a inscrição na noção de pessoa e a significação nas relações sociais. Não seria possível traduzir diretamente uma emoção apreendida em um repertório mbyá. Para obter uma aproximação, é importante que se comparem contextos sociais e morais nos quais essas noções aparecem, com as quais elas estão completamente ligadas. Espero ter feito tal descrição do contexto social ao longo do livro, sobretudo no quarto capítulo.

O ponto frágil de uma leitura relacionada às emoções é que, como o próprio Geertz (1973) sugere, é o etnógrafo que constrói seu objeto de pesquisa: não estaria este profissional condenado a encontrar o que procura, sem jamais chegar à cultura do outro? Se os relativistas em sua maioria tendem a concluir que não existe nem mesmo uma palavra para “emoções” em dadas culturas, os universalistas são incapazes de distinguir a emocionalidade de disposições universais do ser humano, concebendo-a em seu caráter generalizante e não como uma entidade culturalmente construída. A consagrada separação entre razão e emoção é responsável por isso, o que acaba muitas vezes sendo aceito sem debate na antropologia, como se tal divisão constituísse uma partição universal da vida física (SURRELLÉS, 2002). Surrallés questiona se não se trata de perguntar se a análise crítica da distinção entre razão e emoção não constitui, de início, aquilo que a própria antropologia denomina de emoções; ou seja, começar pela designação “emoção” ratificaria a separação entre razão e emoção. Segundo ele,

o estudo da subjetividade humana, em geral, deveria passar pelo reconhecimento do fato de que nossa teoria corrente do psiquismo não é a mesma para todas as culturas com as quais os antropólogos costumam se vincular. No tempo em que os antropólogos consideravam os grupos que estudavam irracionais e pré-lógicos, julgava-se que estes não sabiam distinguir verdade de desejo. Sendo assim, o tempo de emprego de noções como “crenças” e “metáforas” para explicar expressões do pensamento selvagem está ultrapassado. Atualmente o que merece crítica é a racionalidade, aproximando-se mais do sentir do que do conhecer.

Por outro lado, se o relativismo enxerga as emoções como culturalmente construídas, diferentemente de correntes universalistas, o paradoxo seria o de balizar a “incomensuralidade das culturas”. Volta-se, então, ao impasse da construção de objetos, como bem refletiu Geertz, envolvendo as emoções dos Outros dos antropólogos. Não tenho intenção de levar às últimas consequências uma reflexão sobre o que viriam a ser emoções entre meus anfitriões, de modo que me deterei neste capítulo a descrever a expressão das emoções mbyá diante da morte e a delimitar algumas problemáticas advindas da tensão na relação entre eu/eles.

6.2 Quando *ñe’ẽ* escapa

Há alguns anos ocorreu “uma virose” em Ñuundy, provocando vômitos e diarreia em muitas crianças e adultos. Contaram-me que o pequeno Karaí começara a vomitar três dias antes de sua morte, mas que, mesmo assim, chegara a brincar com as outras crianças. Segundo Atachĩ, pai de Karaí, ele estava com uma forte diarreia. Morreu ao amanhecer, em seu colo. Yva disse que foi nos braços de Atachĩ que ele “se aquietou”. Pará Reté, ao vê-lo por volta da metade da manhã, disse: “ele está mortinho já”. Chamaram a ambulância, que custou a chegar. Chamaram, então, um táxi. No hospital, determinaram a causa do óbito, fizeram os trâmites necessários e liberaram o corpo para os rituais funerários.

Ceguei à aldeia pouco tempo depois da chegada do corpo. Ao fundo, na parede oposta à porta da *opy*, pude ver o caixão pequenino e branco de Karaí Tataendy suspenso por duas mesas de sala de aula. Ele estava vestido com a mesma roupa azul e calçando o tênis branco, tal qual o havia visto poucos dias

antes. Kerechu fumava seu *petyngué* (cachimbo) e cantava sem parar, enquanto muitos jovens, meninas e meninos, enfumavam o corpo da criança. Tratava-se de um momento de muita tristeza para todos. Para mim foi desesperador permanecer entre eles e comecei a chorar sem parar, não conseguindo manter os olhos em Karaí. Assim que sentei ao lado de Yva, ela fez sinal para que Ara e Pará Reté se aproximassem. Cheguei logo após terem levado o corpo do menino à *opy*, o que justificava a profunda comoção de todos. Kerechu cantava ao som de um *mbaracá* (violão) e um *ravé*⁷⁷, tocados por dois jovens, um em cada canto da parede ao fundo. Uma das coisas que me causaram estranhamento foi a continuidade dos toques no corpo, as massagens e apertões nas mãos e nos pés. A fumaça era intensa, tendo mais de cinco pessoas, em determinado momento, a postos com seu *petyngué*. A cabeça era acariciada, à medida que era enfumada pelo cachimbo. As pernas e os braços do pequeno eram deslocados para que a fumaça pudesse alcançar todos os cantos do caixão. As mãos de Karaí foram diversas vezes trocadas de lugar: ora colocadas ao lado do corpo, ora colocadas sobre a barriga, algumas vezes entrelaçadas, outras não. Houve um momento em que Yva, suas irmãs Takuá, Para Miri, Pará Reté e Jachuka rodearam o caixão e começaram a falar concomitantemente, cada uma dizendo uma frase compassada ao som do violão. Ara se levantou do banco em que estava e juntou-se a elas. Tocou repetidas vezes o corpo do filho, segurando firme seus pés e acariciando seus cabelos. Longos minutos se passaram até que, aos poucos, fossem se dispersando. Após esse momento, os Mbyá incentivaram os Juruá presentes na aldeia a virem para perto do caixão, a fim de verem o pequeno. Karaí Tataendy faleceu numa manhã de domingo, dia em que estava agendada a gravação de um CD de músicas guarani. Por esse motivo, havia pessoas não indígenas na aldeia. Vale registrar que esses Juruá eram meus colegas na pós-graduação em Antropologia Social, voltados aos estudos de Etnomusicologia. Diante do convite para se aproximarem do caixão, não esbocei qualquer reação. Pará Reté, porém, insistiu, dizendo que “eu poderia” ir até lá, entendendo que eu me sentia reticente em relação à autorização para tal aproximação. Não queria, mas me aproximei naquele momento. Estava ainda muito surpresa e muito triste com tudo o que ocorrera. Mais uma vez, Yva sentou-se ao meu lado e me abraçou. Quando disse “tem que

⁷⁷ Nos moldes de um violino.

ter coragem”, percebi que estava chorando muito e refliti sobre a maneira de me comportar naquela situação. Enquanto os Mbyá choravam de forma intermitente e preocupavam-se em enfumaçar o corpo da criança, eu simplesmente chorava. Eles, apesar do choro e de se mostrarem emocionados, agiam, pois havia algo a fazer, um cuidado a ser dispensado àquela criança; não cabia se isolar e chorar sem dar atenção ao morto.

Dois anos antes da morte de Karaí Tataendy, a filha de Verá Chunuá falecera em circunstâncias similares, com dois anos e meio. Também um filho de Yva faleceu de maneira semelhante há dez anos. Todos da mesma família. De forma repentina e aparentemente sem apresentar uma continuidade na enfermidade, o que fez com que os cuidados não fossem intensificados. Não pude deixar de me questionar quanto aos motivos para a morte dessas crianças. Pensava eu: tem de haver uma explicação mais plausível, mais aceitável do que a suspeita de feitiçaria. Por que a equipe médica não interveio imediatamente, levando a criança ao hospital, medicando-a e acompanhando a evolução de seu estado? Para mim, tratava-se de uma questão de saúde e, mais do que isso, de efetividade de uma presença estatal diária nas aldeias, muitas vezes contrária aos anseios dos Mbyá, que se mostrava ineficiente diante de casos aparentemente simples.

Permaneci na *opy* durante muito tempo. Só depois que Ara saiu foi que olhei ao redor e percebi que eram poucas as pessoas ali restantes. Nesse momento, Kuaray Endyju aproximou-se de Karaí e começou a conversar com Kerechu, estando ela sentada perto do caixão e ele, em pé, observando o menino. Compreendi poucas palavras soltas, mas pude entender sobre o que trocavam informações, o que Yva me confirmou logo depois. Conversavam sobre os motivos da morte, dizendo Kuaray Endyju que Ñanderu havia chamado “seu filho” e que ele partira bem (*guatá porai*). Também entendi que era um caminho onde havia flores e que ele teria partido contente, porque há tempos se preparava para ir. Kerechu dizia “*añeté*” (“é verdade”), confirmando as palavras do filho. Iniciavam-se aí as reflexões acerca das causalidades da morte. Ara, já novamente sentada ao meu lado, baixou a cabeça e parecia se reconfortar com as palavras de Kuaray Endyju (ou talvez eu tenha me reconfortado, e não ela), prestando atenção ao que diziam. As crianças brincavam pela aldeia, percebendo que algo ocorrera e buscando saber o quê. Alguns entraram na *opy* junto com seus pais. Os já “grandinhos”, como Humaitá, aproximaram-se de Karaí. Humaitá chorou

olhando Karaí no caixão e, assim como seus parentes haviam feito, tocou as mãos e os cabelos do pequeno, afastando-se logo em seguida. Ele também fora levado ao hospital pela manhã, mas retornara pouco tempo depois, tendo sido medicado e liberado pelo hospital. Junto com ele também fora Karaí, bem como o filho de Pará Miri. Exceto Karaí, os três voltaram para a aldeia por recomendação médica e com vida.

Em dado momento, quando estavam na *opy* um rapaz jovem e Humaitá, filho de Yva, aproximei-me do menino Karaí Tataendy e orei por ele. Mas não o toquei, talvez contrariando as expectativas de minha amiga mbyá. Do lado direito de quem adentrava a *opy*, uma fogueira continuava acesa. Permanecemos ao seu redor, e Yva várias vezes preparou seu *pety*, colocando nele brasas para que pudesse fumar o *petynguá*. Conversamos sobre a morte. Comentou que se sentia muito triste e que não sabia por que isso havia acontecido. “É assim que tem que ser”, balbuciou. Kuaray Endyju e seus dois filhos pequenos chegaram. Abrimos a porta para eles. As crianças se sentaram bem afastadas do caixão e olharam, reticentes, em sua direção. Os preparativos dos ritos estavam voltados para o que aconteceria à noite. Mulheres e homens se recolheram ao entardecer, revezando-se na *opy*. Foram se alimentar e se preparar para o longo período noturno que os aguardava. Eu estava tão comovida com a morte do menino que voltei a adentrar a *opy* somente no dia seguinte.

Yva contou que, pouco antes de um de seus filhos morrer, sonhou com ele. Disse que, no sonho, estava tomando mate no interior de sua casa, quando o menino entrou e disse-lhe que queria mostrar aonde iria. Yva se recorda de tê-lo repreendido, dizendo: “que besteira é essa!”. Quando chegou à porta de casa para ver o que a criança lhe queria mostrar, viu que as nuvens se abriam no céu azul. Desse céu, uma luz muito intensa descia em direção à criança, iluminando-a, completou Yva. Lembra de ter contado a Chunu, seu marido, sobre o que sonhara. Ele respondeu tratar-se de um “sonho ruim”. Pouco tempo depois, o menino faleceu.

No segundo dia do ritual funerário, os Mbyá pareciam mais abatidos, como se somente então tivessem se dado conta do que ocorrera. Tudo acontecera muito rapidamente, e a agitação devido à gravação do CD ajudou a movimentar a aldeia. Havia efervescência da morte, do espanto, do medo e da dor. A tristeza já era mais recolhida e também mais marcada nos rostos, na postura dos cor-

pos, no jeito dos olhares. Yva pediu para que eu a acompanhasse até sua casa. Ela e Ara, em silêncio, iniciaram a busca pelos pertences de Karai Tataendy. Vascilharam os cantos onde se amontoavam roupas, recolheram outras que estavam no varal, abriram armários no intuito de juntar tudo o que era considerado como pertencente à criança. As roupas e demais objetos foram separados e colocados em uma mesa localizada em um dos cantos do único cômodo da casa. Ara dobrou algumas roupas e colocou-as em uma sacola. Essas iriam para parentes distantes. Não havia problema que fizessem uso dessas vestes. As mais usadas, as mais impregnadas pela presença de Karai foram deixadas do lado oposto à sacola. Em minutos, muitas e muitas roupas foram destinadas ao fogo. Ara parou, tocou em uma das blusas mais usadas pelo menino e chorou. Yva abraçou-a e aconselhou-a, mas somente muito tempo depois suas lágrimas cessaram. Atachi também estava muito abatido. Um sofrimento calado, não manifesto em palavras. Aliás, quase não ouvi sua voz. Esteve quieto, introspectivo, andando pela aldeia. Atachi, Ara e Jachuka queimaram as roupas de Karai Tataendy. Ara, enquanto observou o fogo consumir as pequenas vestes, chorou mais uma vez a morte do filho.

O posto de saúde contava com a equipe médica de Viamão (pólo base da então FUNASA), e algumas crianças estavam à espera de atendimento na manhã seguinte à morte de Karai Tataendy. Fui, guiada pelas crianças, até a casa de Para Miri em busca de Yva: “*mamo* Yva?”, e me respondiam com um sorriso jocoso, apontando em direção à *opy*. Sempre que fazia minhas perguntas ensaiadas, os pequenos se divertiam e testavam meu guarani, frustrando-se, logo em seguida, com minha correspondência um tanto tímida e escassa. Já na *opy*, sentamos eu e Yva, próximas a uma parede, em continuidade à porta. Estávamos sozinhas com o pequeno corpo. Conversamos sobre os antigos enterramentos, sobre os “caixões dos antigos”. Yva disse que em Pipiri Guaçu, na aldeia da Argentina, ainda enterram os mortos em um tipo de *ajaká*, algo similar a uma esteira. Disse que, há poucos anos, presenciara o sepultamento de um “tio” (não soube precisar sua relação de parentesco com ele). Enrolaram o cadáver em cobertores, cobrindo-o todo. Depois, envolveram-no na esteira de taquara e fizeram amarras para segurá-lo. Yva disse que, em tempos passados, enquanto o morto era velado na *opy*, a esteira de taquara era preparada para o enterramento. Nos dias de hoje, há

“esta facilidade dos brancos”, refletiu ela. Como na Argentina, os Mbyá estão em piores condições, segundo diz, “os brancos nem sabem o que acontece na aldeia”.

A cena em que Ara separava as roupas do filho morto não saía do meu pensamento nos dias seguintes. Além de minha memória intoxicada pela tristeza, comecei a pensar na continuidade entre corpos-pessoas e coisas. As roupas, os tênis, os paninhos... cada um deles suscitando uma lembrança, uma recordação. Investe-se em um apagamento das lembranças, como um desaparecimento do morto. A continuidade entre pessoas e coisas, a troca de substâncias, a troca de essências entre a pessoa e suas coisas faz com que esses objetos se tornem uma extensão de si mesma. Se o morto, no caso, fosse uma mulher ou um homem adulto, seu *petyngué* (cachimbo) seria enterrado junto, pois objetos, coisas, adornos, são constituintes desse corpo-pessoa indígena, fazendo parte de sua vida, de suas experiências. No capítulo anterior, ao retomar a discussão teórica sobre a noção de pessoa e a fabricação do corpo, busquei contemplar a relação estabelecida com o que comumente se chama de adornos, mas que não somente embelezam no sentido ocidental do termo, como também o fazem, fabricam-no a partir de substâncias e qualidades a serem trazidas para si.

Foi nesse sentido que os pertences de Karáí Tataendy foram enterrados ou queimados: eles realmente partilhavam fluídos, enquanto substâncias da vida dessa criança e, assim como ela, precisavam ser afastados, destruídos do convívio dos parentes do menino.

Escutei a *kunhã karáí* Kerechu cantando na *opy*. Um canto triste, uma lamúria. Uma entonação que crescia e se recolhia prontamente; uma dança ritmada pelos pés, as mãos que passavam por cima do corpo da criança e subiam em direção ao teto, a fumaça na cabeça de Karáí Tataendy. Era um canto bonito e emocionante. Durante essa cena, Yva não resistiu e se dirigiu até o caixão. Parou, olhou o pequeno, segurou suas mãos e chorou compulsivamente. Chorou e, sem mais poder se conter, chorou sem parar. Estávamos eu, Yva, Kerechu e um outro jovem. Foi um dos momentos mais emocionantes e solenes. Não havia visto Yva chorar daquele jeito. Novamente, eu não soube o que fazer. Quando Yva começou a se desesperar, Kerechu prontamente enfumacou sua cabeça com o *petyngué*. Não é aconselhado chorar dessa forma, pois seria o momento de se afastar do morto, sob pena de “querer ir junto com ele”, ou seja, com o risco de também morrer.

No dia do enterramento, em cortejo, seguiram professores da escola e parentes um tanto distantes do menino Karáí. Pais, avós e pessoas próximas a ele permaneceram durante mais algum tempo na casa de rezas. A sepultura já estava pronta quando chegamos para enterrar a criança. Cordas foram amarradas nas laterais do caixão para que pudesse ser baixado até a sepultura. Foram os jovens meninos os encarregados, alguns recém-casados. Aos poucos, todos se aproximavam para, simbolicamente, jogar um punhado de terra em cima do caixão, iniciando o enterramento. Tupã Veve solicitou que eu participasse e, seguindo sua orientação, joguei um punhado de terra no caixão do pequeno Karáí Tataendy. Lembro de todas as sensações: o vento forte que começou a soprar, o violão ao fundo, o silêncio sóbrio e triste de todos. As professoras da escola não ficaram até o final; logo após o caixão ser colocado no fundo da sepultura, elas deixaram o local. Eu, no entanto, permaneci. Um pouco sem saber o que fazer, outro tanto sem conseguir reagir.

Os instrumentos que estavam na *opy* foram levados ao local do enterro – *ravé*, *mbaracá* e o *popyguá* (exceto o *takuapu*⁷⁸). Verá Chunu chegou a passos lentos. Ele não havia comparecido à *opy* durante os rituais. Acompanhou o enterro de longe e retirou-se antes de terminada a cerimônia. Kerechu chegou quando a terra já cobria o caixão, mas ainda em tempo de jogar um punhado de terra sobre o monte que se formava. Ela ainda ajudou a acomodar a sepultura, colocando uma sacola plástica sob a cruz de madeira. Perguntei a Tupã Veve o que haveria dentro da sacola, imaginando que talvez tivessem enterrado a criança nua. Tupã Veve disse que na sacola havia roupas do menino. Nos meses subsequentes, soube que não eram as roupas que Karáí vestia enquanto esteve na *opy*, mas roupas esquecidas na bolsa de Ara e que não puderam nem ser queimadas com as demais, nem colocadas no caixão junto ao corpo. Muitas roupas estavam no caixão, todas acomodadas ao redor do corpo, amparadas nas laterais internas.

Atachí chegou quase no fim do enterramento. Estava muito, muito abatido. Ficou distante dos ritos finais, como se esperasse ficar só. Muitas velas foram colocadas ao redor do túmulo e também lascas de taquara, preenchendo as laterais e a extremidade oposta à cruz. Acima da terra que cobria o caixão, havia

⁷⁸ Instrumentos musicais guarani: o *popyguá* ou *ywyra'i* é utilizado pelos homens e o *takuapu* é de uso das mulheres.

outra lasca, no mesmo sentido das colocadas nas laterais. Ao cair um pouco de terra na cruz, Humaitá se aligeirou para limpar. Todos os Mbyá presentes se voltaram para os últimos cuidados detalhadamente. Yva disse, a respeito de Atachĩ: “ele ficou sem palavras”. Era como se sua ñe’ẽ tivesse partido junto com o filho, como se não houvesse meios de expressar maior tristeza que ficar sem palavras. Também não ouvi Ara falar. Tampouco ambos se falaram ou se tocaram, como se a morte do filho fizesse os pais se apartarem propositadamente. Os parentes mais distantes atuaram com presteza na hora dos cuidados ao morto, sobretudo durante o enterramento. Os mais próximos a Karaí Tataendy não permaneciam longos períodos junto ao corpo quando ainda estava na *opy*, e não lhe dispensaram cuidados intensos. Os parentes próximos, também precisavam ser cuidados. Muitas vezes, Kerechu alternou os cuidados a Karaí com cuidados a Yva e Ara, que se punham a chorar com muita força. A *kunha karaí* não parou um minuto sequer: enquanto estive na *opy*, assumiu a direção dos cuidados. Na última manhã dos ritos, dividiu a cena por alguns instantes com o pai de Atachĩ. O choro ritual da *kunhã karaí* foi impressionante. O ritmo dos pés, o balanço do corpo. O pai de Atachĩ a acompanhou no canto, no choro e na dança. Em uma batida mais marcada e mais forte, parecia demonstrar sua dor, seu sofrimento. O contato com o corpo de Karaí Tataendy foi o mesmo dispensado por Kerechu ao longo desses três dias: fumaça do *petyngué* na cabeça da criança, principalmente, e no restante do corpo. Em determinado momento, o pai de Atachĩ tomou o *mbaracá mirĩ* (chocalho) nas mãos e marcou o ritmo da dança. Atrás dele, uma fileira de jovens meninos seguida por uma fileira de jovens meninas. Esses jovens foram várias vezes chamados a dançar. Os passos eram os mesmos que observamos nas apresentações dos corais: as meninas arrastando a sola dos pés na terra e os meninos com passos mais descolados do chão. Ao mesmo tempo, o som do *ravé*, do *mbaracá*, do *mabaracá miri*, do *takuapu* e do *popyguá*. Em certo momento, Tupã Kuchuvi começou a cantar também. Kerechu e sua mãe viraram na direção oposta à porta, voltados para a parede ao fundo da *opy*⁷⁹. A *kunhã karaí* segurou o *takuapu*, enquanto Tupã Kuchuvi tocou o *mbaracá mirĩ*. Entoaram uma reza baixinha, que me pareceu dirigida a Ñamandu Miri. Os jovens meninos e meninas continuaram a dançar em fileiras. A reverência do canto, do ritual,

⁷⁹ A *opy* está exatamente posta com a porta voltada para o sul e os fundos para o norte.

dirigia-se ao norte. Os xamãs estavam voltados para parede do fundo, cada um com seu instrumento. No canto direito, estava Yva, e, logo mais ao canto, um de seus filhos tocava o *popyguá*. Do lado esquerdo estava Tupã Kuchuvi, e, logo em seguida, o som do *ravé*, tocado por um jovem. Foi nesse momento que a *ñe'ẽ* foi acompanhada para seguir até sua morada divina. Através do canto-reza, Karaí Tataendy retornou ao seu *amba* (morada das divindades). Entre as pessoas que tocavam instrumentos e as fileiras de jovens dançantes, estava o corpo da criança, deitado com a cabeça voltada para o leste e os pés para o oeste. Nessa mesma posição foi enterrado.

6.3 Transformando-se em Outro

Para Viveiros de Castro, o que diz respeito à socialidade, diz respeito também às relações. Já para Marilyn Strathern, o importante é pensar a socialidade não somente em termos de pluralidade de relações. Segundo ela, deve-se rever a (in)dividualidade da pessoa, a impossibilidade de multiplicidade do singular; a pessoa-indivíduo como uma unidade de um todo que é composta por números inteiros de pessoas. A partir de seus dados etnográficos acerca dos melanésios, Strathern pensa o conceito de indivíduo enquanto uma aparente unidade do ser ou como uma tomada certa de posição neste ou naquele gênero – feminino/masculino –, não havendo a chance de uma conjugação de possibilidades. Nesse sentido, refere-se à problemática do conceito de sociedade, já que parece prever um certo arranjo, uma forma organizada de fazer contrastes a partir de uma matriz ocidental. Assim, a antropóloga critica o método comparativo, o conceito de sociedade e a ideia de indivíduo como fruto de uma metafísica particular aos ocidentais, a partir da qual se buscam esmiuçar as formas sociais dos Outros.

A morte de Karaí Tataendy pode ser lida como um momento mobilizador de relações e, ao mesmo tempo, como um momento de finitude da pessoa, os quais se entrelaçam, mais uma vez com uma noção de corpo. No âmbito das relações mbyá, o morto é um Outro que deve ser distanciado, e, por isso, os rituais são bem marcados, e as despedidas, cuidadosamente comedidas. Chorar intensamente não é aconselhado, é perigoso: a instabilidade da pessoa faz com que sua *ñe'ẽ* se enfraqueça e ela “queira ir” junto, morrer assim como aconteceu

com o parente de que tanto se gostava. Qualquer roupa ou qualquer objeto que suscitem a lembrança de um parente morto devem ser afastados dos parentes próximos, considerando que se apresentam como uma extensão de quem faleceu. Memória e estados afetivos estão fortemente imbricados na promoção de situações de instabilidade. Por isso, também algumas roupas de Karaí Tataendy foram queimadas e outras foram colocadas dentro do caixão. Yva disse que as outras poucas roupas separadas foram enviadas a parentes distantes, principalmente aos que vivem na aldeia da Guarita.

Observei que os cuidados dispensados ao morto, como o enfumaçamento constante de seu corpo, ficaram a cargo de parentes não muito próximos a Karaí Tataendy, os quais não se puseram a chorar em lágrimas. Essas pessoas pareciam se diferenciar justamente pela maneira como expressavam sua tristeza. O que marcava a proximidade ou não ao morto era a manifestação de tristeza, a forma como se comportavam nos rituais e nos cuidados. Carneiro da Cunha (1978) observa que “são os parentes de direito que governam as manifestações de luto”. A esses parentes próximos, como Yva, a aproximação do morto se dava acompanhada pelos cuidados de Kerechu. Quando Ara, Atachĩ ou Yva aproximavam-se de Karaí Tataendy, outros participantes da solenidade se aproximavam a fim de enfumacar o alto de suas cabeças. As atenções e os cuidados também estiveram voltados para eles. Ara e Atachĩ também se afastaram do filho com o passar dos dias; afastaram-se um do outro, inclusive. No dia da morte de Karaí Tataendy, eles se aproximavam do corpo no intuito de tocá-lo, de chorá-lo. Mas, já no segundo e terceiro dias dos rituais, eles já não mais se aproximavam do menino.

Vilaça faz observações nesse mesmo sentido sobre o canibalismo funerário entre os Pakaa-Nova (1993, p. 286):

Identificados pelo choro fúnebre, os parentes diferenciam-se, por suas tarefas no funeral, entre parentes próximos ou verdadeiros (*iri' nari*) e parentes distantes (*nari paxi*), a quem os *Wari'* costumam também chamar de *xükün wari'* (outra gente). Os primeiros organizam o funeral, enquanto os últimos, a seu pedido, cuidam dos preparativos, manipulam o cadáver cru e o consomem assado. São eles também que bebem os ossos triturados misturados com mel ou os reduzem a cinzas para enterrá-los junto com outros vestígios do cadáver do funeral.

Já Viveiros de Castro (1986, p. 493), ao observar a morte entre os *Araweté*, percebe que:

Não existem marcações visíveis de luto, nem determinações de parentesco ou aliança que impliquem gestos rituais, prestações cerimoniais, ou qualquer coisa do gênero. Também não se pode falar em término formal do luto; o que há é um apagamento paulatino da tristeza.

Além de uma não formalizada de ritualização que expressa relações de parentesco e de aliança, é possível tomar os cuidados para com o morto como próprios de parentes que não estejam acometidos por ausência de alegria (*ndovy'ai*). Estados afetivos como o de *ndovy'ai* são muito perigosos para os vivos. Sentir tristeza e saudade de um parente morto promove perigos e é, em parte, provocado por um desejo de “ir junto”. O “ficar sem palavras” de Atachî dava a entender que poderia ser abatido por uma saudade tão forte do filho a ponto de morrer, assim como de estar enfraquecido, já que *ñe'ẽ* (princípio vital e palavra) escapava-lhe, como demonstra sua reação de não se expressar oralmente. Verá Chunu chegou a dizer que queria morrer junto com o neto Karáí Tataendy.

Durante anos a fio, os mortos são lembrados. O termo *-ñemboachy*, como vimos no terceiro capítulo, decorre da ausência de alegria, da saudade de um familiar já falecido. A pessoa sente-se fraca, doente. O choro ritualizado de Kerechu, com uma entonação de voz que oscilava entre o agudo e o grave, sem que palavras fossem ditas, é uma das formas de expressão controlada das emoções. Ela esteve no comando das solenidades, tomando a dianteira nos cuidados para com o morto e os parentes tristes. Também se preocupou com os demais participantes, seja pelo esfumaçamento de suas cabeças, seja pelas orações ritmadas e entoadas para aplacar a “saudade” (*ndovy'ai*) de Karáí Tataendy.

Entre os Mbyá, aquele momento foi vivido com extrema intensidade, como se um laço devesse efetivamente ser rompido, como se o extravasamento da dor fosse uma prescrição. Era preciso esgotar aquele momento e transformar Karáí Tataendy em um morto, em um Outro. Os toques e o contato direto com aquele corpo provocaram em mim um constrangimento maior do que qualquer outro já experimentado junto a meus anfitriões. Eu não quis tocá-lo, não quis senti-lo. Mas, para eles, esse constrangimento não existia: o corpo de Karáí Tataendy foi muito tocado, muito esfumaçado; aliás, era isso o que deveria ser feito. O clima quente dentro da *opy*, onde o fogo esteve sempre aceso e onde o *petyngué* esteve permanentemente em uso, propiciou uma aceleração no processo de decomposição, causando rapidamente uma aparência cadavérica ao pequeno Karáí. Quando o vi no primeiro dia, parecia uma criança que dormia e, muitas vezes, pensei que

acordaria, pois era inacreditável, para mim, que houvesse morrido. Já no terceiro dia, seus olhos estavam sanguinolentos e sua boca roxa, com aspecto cadavérico. Ele deveio, por fim, um desaparentado, um morto-inimigo.

Entre “nós”, estas situações quase não mais ocorrem. Os velórios e enterros são cada vez mais rápidos e assépticos. Mas, entre os Guarani, o corpo é muito curtido, no sentido de macerado. Esse processo intenso de contato com o morto a que todos se submetem parece ter o objetivo de dissolver vínculos afetivos. O morto é um Outro, muito mais outro do que qualquer Outro vivo, diferente do que acontece entre “nós”, que cultivamos a lembrança de nossos avós e de nossos bisavós como mais próximos e mais dignos de consideração do que qualquer outro vivo que não nos seja aparentado. Sobre esse ponto, pondera Descola (2006, p. 425):

Para nós que somos imbuídos do culto da lembrança e veneramos os mortos à vontade, tal atitude pode parecer chocante. Não se deve ver indiferença nessa expulsão dos defuntos para fora da memória dos vivos, e sim da idéia de que os vivos só podem estar verdadeiramente vivos se os mortos estiverem completamente mortos. Ora, a fronteira que os separa nem sempre é claramente delimitada, como não é instantânea a passagem de um para outro estado; esta se cumpre gradualmente ao longo de um perigoso período liminar em que as pessoas próximas ao quase-desaparecido ficam ameaçadas de ter o mesmo destino, expostas a seus constantes convites, obrigadas a dissolvê-lo num esquecimento voluntário para que, esvanecendo-se dos seus pensamentos, possa levar a termo o processo de extinção.

Já vimos que um morto mbyá é um Outro a ser mantido distante, quer pelas lembranças, quer pelo afastamento de pertences e objetos; é um Outro no âmbito das relações possíveis, mas evitadas. Acerca dos Araweté, observa Viveiros de Castro (1986, p. 493):

Uma morte é uma catástrofe cósmica, que desorganiza o aparelho do mundo, invertendo tudo: os humanos vão para o mato, o caminho de descida dos deuses se fecha, os *Ãñi* se multiplicam, e um ex-semelhante – o morto – se torna um inimigo perigoso, invadindo a aldeia. E no entanto, sem a morte a ordem cósmica tampouco teria razão de ser. Há deuses porque há mortos, há mortos porque há deuses – e por ambos, há viventes.

Do mesmo modo que para os Araweté, o morto mbyá é um inimigo perigoso. Isso porque, ao morrer, *ãngue* (que, como vimos, está associada ao sangue e à carne) ameaça à espreita os parentes, enquanto *ñe'ẽ* volta para sua morada (*amba*). O esqueleto, a linguagem e *ñe'ẽ* estão atrelados a uma noção de pessoa que mantém a imanência entre homens e deuses. É no erguer-se, na verticali-

dade, que uma condição ideal de pessoa se manifesta. Sendo assim, esqueleto, verticalidade, *ñe'ẽ* e nome constituem indicativos de uma humanidade mbyá.

Sobre *-jepotá* e aparência, Lagrou (2007, p. 24), em suas reflexões sobre os Kaxinawa, observa:

Os Kaxinawa nunca consideram as formas das coisas como dadas ou naturais, pois é na própria fluidez da forma perceptível que se baseia o conceito de agência e de poder *kaxinawa*. Os seres não humanos, *yuxin* e *yuxibu*, são os mestres da transformação da forma e da condição humana que reside na conquista de uma determinada forma fixa no meio de uma multiplicidade de formas possíveis. A cuidadosa produção da forma apropriadamente *kaxinawa* de pessoas enquanto “corpos pensantes”, ou seja, de sujeitos com princípios sociais compartilhados, depende de uma lógica específica que rege a atenção dada ao poder das imagens e da forma.

A aproximação entre a discussão de Lagrou e a transformação entre os Guarani parece apontar que, no contexto etnográfico em pauta, há um investimento em fixar determinada forma em detrimento de outras possíveis. Fazer com que uma pessoa guarani permaneça enquanto tal envolve um esforço coletivo e o investimento da pessoa em não se deixar *-jepotá* ou desejar por um Outro.

O risco do parente de um morto é o de se transformar em *-jepotá*, em deixar que sua *ñe'ẽ* se afaste. A parte da alma entendida como telúrica, *ãngue*, perambula pela vida terrena. *Ãngue* significa morto, aquele que já esteve ereto. Nimuendajú (1987, p. 36) faz a seguinte consideração:

O Guarani tem muito mais medo dos mortos que da morte. Quando se convencem que seu fim está realmente próximo, eles são, como todos os índios, de um sangue frio admirável. [...] O Guarani não teme nenhum purgatório e nenhum inferno, e está absolutamente seguro quanto ao destino póstumo de sua alma.

No que tange à morte de Karaí Tataendy, há algumas particularidades por se tratar de uma criança. Crianças ainda não nominadas não oferecem a menor ameaça à vida dos parentes e, desse mesmo modo, não mobilizam tanta atenção. Karaí Tataendy já havia passado pelo ritual do *ñemongaraí* e, portanto, já estava com sua *ñe'ẽ* assentada, “acostumada”, como dizem. A morte de uma criança não se constitui tão ameaçadora quanto a morte de um adulto. De todo modo, os cuidados se fizeram presentes: Ara, Atachĩ e Yva se abstiveram de ingerir café e carne vermelha, já que são considerados alimentos “fortes” e não indicados para aquele momento. As solenidades na *opy* se seguiram nos dias posteriores ao enterramento, sendo os parentes próximos ainda alvo de cuidados por parte da xamã.

6.4 Os mortos

Dizem os Mbyá que muitas *ñe'ẽ* retornam à vida terrena: “voltam para alegrar seus parentes tristes”. O filho falecido de Yva, aquele que lhe avisara em sonho que iria morrer em breve, voltou. Sua *ñe'ẽ* voltou. Karaí Chunu, o filho caçula de Yva, é reconhecido como *ekoviakue*⁸⁰ (“aquele mesmo que voltou”). Possui a mesma *ñe'ẽ* do menino falecido e voltou do *amba* (morada divina) para estar junto aos vivos novamente. Yva disse que muitas vezes chama Karaí Chunu carinhosamente de “meu *ekovia*” (“meu aquele mesmo”). Segundo Yva e suas irmãs, Karaí Tataendy também já retornou para viver entre eles. Ara estava grávida quando Karaí Tataendy faleceu, e, logo após dar à luz, cerca de duas semanas após enterrar seu filho, iniciaram-se as primeiras especulações acerca do retorno ou não de sua *ñe'ẽ*. O bebê de Ara e Atachĩ, que nasceu após a morte de Karaí Tataendy, possui a mesma *ñe'ẽ* de seu irmão, ele é um *ekoviakue*, assim como Karaí Chunu. Algumas características foram reconhecidas para justificar a suspeita de se tratar da mesma *ñe'ẽ*, o que foi confirmado no ritual de nomeação (*ñemongaraĩ*). O novo bebê possui o mesmo nome, chama-se Karaí Tataendy. “O Guarani não ‘se chama’ fulano de tal, mas ele ‘é’ este nome”, conclui Nimuendajú (1987, p. 31-32).

Ao dar os primeiros passos e balbuciar as primeiras palavras, a alma da criança parece indicar que está assentada, “acostumada” neste plano. Nesse momento, o xamã medeia a nomeação, informando aos pais a morada divina da qual provém seu filho. O nome é a alma-palavra, a alma divina, como já registrado na capítulo 2, sendo muito importante a atuação do xamã na nomeação, pois, em caso de algum equívoco, a criança pode adoecer e até mesmo falecer. Algumas das crianças que ficaram doentes junto com Karaí Tataendy e que também foram levadas ao hospital tiveram seus nomes indígenas trocados. Prontamente, após o enterro de Karaí, Kerechu realizou o ritual de nomeação, averiguando o nome acertado de cada um dos adoentados. Quando uma criança não atende pelo nome ou quando se irrita ou chora ao ser chamada, é indício de que não lhe foi conferido o nome condizente com a morada da qual se origina.

⁸⁰ Consta no dicionário Dooley (1982): *-ekovia*: substituto, algo em troca de outra coisa: *aa va'erã nde-rekovia* como seu substituto.

O nome da pessoa é a alma-palavra, é o que a anima enquanto Mbyá, mas, no cotidiano da aldeia, percebi que não são chamados por ele: quase todas as pessoas possuem apelidos. *Ituá* (rã), *karumbé* (tartaruga), *tokó* (cigarra), *ka-vureí* (coruja), *kanju* (cabelo amarelo), entre outros, são alguns dos nomes que designam pessoas no *teko'a* Ñuundy. Sempre associados a características pessoais, os apelidos são os nomes corriqueiros do Mbyá, e motivo de graça também, principalmente quando lhes questionava os motivos para dada associação com algum animal. Ciccarone (2001) faz comentários a esse respeito, explicando que os apelidos estão atrelados à parte terrena da pessoa, enquanto o nome revelado pelo xamã corresponde à sua parte divina. Haveria, então, um nome referente a cada uma das almas: dualidade de almas, dualidade de nomes. Registro as considerações da antropóloga no intuito de pensá-las adiante, pois, além de não dispor de maiores reflexões acerca dessa especificidade da onomástica mbyá, tampouco encontrei referência em outras bibliografias.

Quanto ao retorno da *ñe'ẽ* ao mundo dos vivos, Nimuendajú (1987, p. 45) observa ocorrer o mesmo entre os Apapocuva, grupo também falante do guarani:

Quando alguém morre tendo deixado um ardente desejo sem realizar, ou se ficaram na terra pessoas que amou muito vivamente, seu *ayvucué* não empreende sua viagem de volta ao Além, sobretudo se a morte foi súbita e violenta, sem que nenhum canto de pajé tenha conduzido ao reto caminho a alma que partia. [...] Uma tristeza demasiado intensa dos parentes também impede que o *ayvuvué* tome seu caminho para o Além, o que determina sua reencarnação. O pajé encarregado da identificação ou busca do nome reconhece logo um *ayvucué* renascido, e seus parentes se alegram ao saber que aquele pelo qual choravam encontra-se de novo entre eles.

Já Pissolato, em sua etnografia realizada junto aos Mbyá da região litorânea do Rio de Janeiro, não afirma nos mesmos termos o retorno de uma *ñe'ẽ* ao mundo dos vivos. Ela explica:

Durante minha pesquisa, conheci entre os *Mbyá* com quem convivi algumas crianças que, conforme o comentário de suas próprias mães, teriam vindo em substituição de uma criança morta anteriormente. Há quem diga que, neste caso, de voltar o *nhe'e* de uma criança que morreu (isto só acontece no caso da morte de criança, a propósito), quem veio antes como menino volta como menina, e vice-versa. Outros afirmam que volta para a mesma família, mas não para os mesmos pai e mãe. De todo modo, todos dizem para o caso que é *Nhanderu* quem manda de novo, por “sentir pena” (*-mboaxy*) daqueles que perderam a criança, e ainda que os xamãs são capazes de reconhecer um *nhe'e* que tenha assim voltado. (PISSOLATO, 2006, p. 266).

As crianças que morrem podem retornar para os mesmos pai e mãe e também sob a mesma condição de menina ou menino, segundo meus interlocutores. Nesse mesmo sentido, a reencarnação de uma pessoa que tenha morrido já adulta também pode acontecer. Não haveria nenhuma restrição, podendo voltar tanto como *ñe'ẽ* de adultos ou de crianças. Aliás, esse constitui um outro ponto interessante: a *ñe'ẽ* retorna “pronta”, independentemente de ter vivido muito ou pouco em uma experiência terrena passada. Por isso, há o acolhimento das vontades e dos desejos dos pequenos, e um empenho para que eles não fiquem tristes ou se sintam contrariados diante de seus anseios; ou seja, há todo um esforço para que sejam alegres (*ambovy'a*). As crianças têm vontade própria na esfera das relações mbyá. Elas não são meras depositárias de ensinamentos, são também produtoras, criativas na sua maneira de viver entre os seus: assim são vistas por seus pais e demais parentes. Isso implica uma não diferenciação entre mortos adultos ou crianças, pois a *ñe'ẽ* de ambos não se constitui a partir da vida terrena, mas, sim, de sua origem divina, que é independente de uma divisão entre adultos e crianças; *ñe'ẽ* é um princípio vital, até onde posso compreender, sem critérios etários.

Com o passar dos dias na aldeia de Ñuundy, percebi que a “saúde” de Karaí Tataendy se fazia presente. De certo modo, estar junto a eles nesse momento de tristeza foi visto como algo inusitado, pois, até então, não havíamos compartilhado situações como essa. Penso também que a forma com que me deixei abater, o modo como reagi àquela tristeza profunda pela morte do menino, influenciou conversas posteriores, tal como as narrativas acerca do retorno de Karaí Tataendy. Aos poucos, contaram-me que certas pessoas voltam para viver junto de seus parentes e que isso provavelmente aconteceria com o pequeno Karaí, como vimos. Outras tantas informações sobre pessoas que hoje eram este ou aquele parente já falecido também me foram dadas. Mesmo que o bebê de Ara recém-nascido seja mesmo Karaí Tataendy, a saudade de todos por aquela criança que morreu era evidente, mas evitada. Com o passar do tempo, Karaí Tataendy começou a pertencer ao plano da memória afetiva acobertada pela necessidade de estar alegre para não sucumbir a Outros. Os Mbyá não falam de seus mortos. Falar é dar vida tanto à sua instabilidade quanto à presença hostil do falecido.

Desde o que me foi contado sobre o retorno da *ñe'ẽ*, perguntei a meus antepassados como poderia ser a mesma pessoa a voltar a viver entre eles. A fabricação do corpo incide na construção da pessoa, tendo em vista que, ao nascer, apenas a *ñe'ẽ* está “pronta”, sendo o esforço para que ela “se acostume” acionado pelo acolhimento de suas vontades. Algumas vezes presenciei crianças de tenra idade experimentando o *petyngüá*, pois elas assim desejavam, e, segundo os Mbyá, não havia motivo para lhes proibir. É inclusive considerado motivo de alegria que crianças manifestem esse tipo de vontade. *Ñe'ẽ* também sente saudade de seus parentes vivos e por isso *Ñanderu* permite que retornem para viver entre eles.

Nas etnografias realizadas entre os Guaraní, *aguýje* seria passar pela prova da morte, alcançando a imortalidade, “com corpo e tudo”, e assim também contaram-me meus interlocutores. Nesse sentido, o corpo não seria a condição propriamente de humanidade. O corpo não é justamente esse mesmo que fica na terra quando *ñe'ẽ* retorna a *amba*. *Ãngue* como ex-sombra, ex-alma telúrica, mortos, é o “corpo” que fica, é o sangue e a carne, é o que amedronta os vivos. É o espectro do corpo que parte. A humanidade está entre a animalidade e a divindade, segundo Hélène Clastres (2007); então, não haveria propriamente uma dualidade, mas uma ambiguidade, um “entre”. Fazer a vida durar, cultivar estados afetivos como os de alegria, como aponta Pissolato (2006), pode ser compreendido como uma fórmula para a imortalidade. Estender a duração da vida aqui em Yvy Pyau é driblar a morte. Natureza-cultura-sobrenatureza, nos termos de Hélène Clastres, evidenciam a problemática do dois, que finda por ser a do três. É a corporalidade que se constitui enquanto estruturante para pensar essas relações.

Entre os Aché, Hélène Clastres observou que *iäve*, a alma dos mortos, surge da floresta para assombrar seus parentes vivos. Assim que a sepultura fosse feita, o morto era enterrado sem demora, e o acampamento onde viviam era abandonado. Eles, assim como os Mbyá, tinham receio de encontrar sepulturas remexidas. Todos os pertences do morto eram enterrados, como até hoje acontece entre os Mbyá: cestas, arcos e flechas. Entre os Mbyá, havia a prática do enterramento duplo para chefes e xamãs, o que atualmente parece não mais acontecer. Após a putrefação da carne, os ossos dessas pessoas eram guardados na *opy*. Os ossos, a parte que liga humanos a deuses.

Hélène Clastres (1968) diz ainda que o crânio era quebrado nessa segunda etapa do enterramento, quando já haviam apodrecido a carne e as partes moles

do corpo. Registra que tal atenção era dada somente ao crânio dos adultos, nunca ao das crianças. Quebrar e queimar crânios era a última coisa que os vivos faziam por seus mortos. Se os Guaraní comiam seus prisioneiros de guerra, os Guayaki comiam seus iguais. Entre os Guaraní antigos, também havia a prática de quebrar os crânios dos mortos, mas de inimigos encontrados já falecidos, em oposição aos crânios de inimigos por eles mesmos assassinados. Estes últimos, por sua vez, eram expostos como troféu na entrada das aldeias.

Porém, havia algumas interdições para comer mortos entre os Guayaki, não eram comidos os órgãos genitais masculinos pelas mulheres e as cabeças por pessoas jovens. Os parentes próximos de modo algum comiam seus mortos. Em caso de vingança, o matador nunca comia sua vítima. Hélène Clastres observa que os Guayaki eram coerentes, pois, se os mortos são inimigos, qual seria o impeditivo para comê-los?

Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1986) afirmam que esfacelar crânios e matar constituíam pares da vingança tupinambá. Esfacelar cabeças seria ainda mais importante do que matar. Somente assim poder-se-ia assegurar a incorporação do nome do morto-inimigo. O ciclo de vida, o agora e o que viria depois, era organizado em torno da vingança, sendo a instituição por excelência da sociedade tupinambá. Entre os Guayaki também observamos a prática da vingança; vimos a prática relacionada às crianças, que são mortas para acompanhar seus pais ou para vingarem pessoas e quando da prática do canibalismo recém referida entre eles. Os autores acima citados tecem comparações entre os Tupinambá e os coletivos jê no que diz respeito à forma de se relacionarem com seus inimigos. Para os primeiros, a vingança era interminável, e, para os segundos, era almejada a todo custo, uma conclusão. Se entre os Mbyá modernos não vemos a vingança como em modo relacional imperativo, a relação como interminável com seus Outros é certamente um fato. Não têm como objetivo cessar a continuidade das relações, seja entre afins, com os Juruá ou com os mortos. Não pretendem um fim para relações com inimigos, em suma.

Epílogo

Não há como estar além ou aquém das relações. E, se todas as relações sociais podem ser descritas a partir da troca, no pensamento ameríndio elas se firmam *pela* e não *para*. As alianças por casamento evidenciam o estrangeiro, o afim; aquele que deve ser aproximado. Nas relações com os Juruá, a recusa pelo conflito não está em convergência com a contínua pressão de estarem às margens das estradas, da História e do desejo de viverem segundo bem entenderem. Não raro, vemos que os Mbyá terminam por encontrar saídas à altura de suas vontades pessoais, embora neutralizem o conflito e seduzam os Juruá com a oratória pacifista. É pela troca que as relações não terminam. Diante dos Juruá, os Mbyá parecem exercer um estado de presa aparente com suas falas apequenadas, que em nada estão distantes de evidenciar a realidade em que vivem. Porém, a balança na esfera das macrorrelações mostra que meus anfitriões dominam a linguagem da relação com esses Outros vorazes de seus corpos, almas e territórios. Certa vez, indignou-se Kuaray Verá, morador, à época, do Lami: “a divisa é o mar. Pra que que a gente vai dividir? *Yvy* é o chão, é o solo, e é por isso que o Guarani caminha no *yvy* sem se preocupar com um papel que comprove que ele é dono de tal ou tal local. Como é que o branco fala que tem um papel? Ñanderu não dá papel!”. Em outro momento, Verá Chunu, explicou acerca das insistentes contestações de ocupação de seu grupo familiar neste ou naquele lugar pelos Juruá e interrogou: “tem lugar pra todo mundo, por que o branco sempre quer o restinho que ficou pro Guarani?”. Além disso, que “os Juruá têm ciúme da terra” é consenso entre os Mbyá.

Fig. 16 – Aldeia da Pacheca, maio de 2010.



Fonte: acervo de Maria Paula Prates. Todos os direitos reservados.

Lévi-Strauss afirmou que, menos de um século depois do encontro entre ameríndios e europeus, os primeiros alocaram os segundos em sua mitologia. Movido pela reflexão que já referi anteriormente, a saber, que os seres e as coisas operam a partir de uma série de bipartições, as etapas das relações entre pares se revelam sempre desiguais. Em suas palavras:

[...] nul déséquilibre ne pouvait paraître plus fort aux Indiens que celui entre les Blancs et eux. Mais ils disposaient d'un modèle dichotomique permettant de transporter en bloc cette opposition et ses séquelles dans un système de pensée où elles avaient une place en quelque sorte réservée; de sorte que, sitôt introduite, l'opposition se mettait à fonctionner. (LÉVI-STRAUSS, 1992, p. 92).

Os Juruá não encontram um lugar na mitologia mbyá, mas possuem significações para sua existência, como vimos. Como explica Lévi-Strauss, tão logo a relação se estabeleceu, o sistema de pensamento ameríndio alocou os recém-chegados estrangeiros em lugar desde sempre reservado a eles. Da parte de meus anfitriões, não parece existir problema em coexistir com os brancos,

já que somente se somariam a tantos Outros, se não fossem tão nocivos. Os Juruá são vistos como mesquinhos, ciumentos, e descumpridores de acordos; são caracterizados por toda sorte de sovinice. Apesar da assimetria de acesso a recursos necessários para a existência, a começar pela terra, água e produção de alimentos, os Mbyá não se veem como presas. Parecem, é certo, colocar-se na discursividade como subjugados pela lógica juruá, sendo reagentes a práticas estatais dentro de suas possibilidades. A assimetria de lugares nem de longe se confunde com dominação. “Os brancos ganham os Guarani no cansaço”, manifestou Tupã Guyra ao término de uma reunião desgastante com a FUNAI.

Celeste Ciccarone (2001) observa que o fato de os Guarani-Mbyá insistirem no discurso sobre sua religiosidade não significa que este esteja isento de um “processo de manipulação em um campo de imagens negociadas”, já que são conscientes do poder de sedução e de persuasão que sua retórica religiosa tem para atingir os Juruá. No mesmo sentido da argumentação da antropóloga, mostrei nos primeiros três capítulos que os aliados juruá constituem mediadores predadores de Outros juruá para os Mbyá, que, amansados, pacificados pela oratória afetiva, funcionam como veículo de predação da exterioridade. Não há, entretanto, uma vontade de trazer para dentro da esfera do parentesco potências distantes. Os Juruá são Outros distantes; portanto, sua comida, seu modo de viver e suas ganâncias são o que enfraquecem o corpo mbyá e fazem escapar a *ñe’ẽ*. Por outro lado, já não lhes parece mais interessante recusar a relação de contato. Se, antes, a relação era de recusa, hoje, é de mediação. O conflito continua a ser evitado, até mesmo temido, mas a munção para fazer frente aos Juruá é encontrada em aliados e em lideranças mbyá que, fortalecidos (*mbaraete* – forte), suportam o peso nocivo dessa relação.

Na microesfera das relações, os Outros próximos, os afins, passam por processos de tentativa de transformação para que venham a ser como o sujeito que os aproxima, com um limite de negatividade. Não se quer transformar realmente esse Outro em igual, pois perderia por inteiro sua outridade. Amansar é “se acostumar” a viver junto, e isso é necessário para que o recém-chegado queira ficar. Vimos no segundo capítulo o extremo das relações entre homens e mulheres, sendo algumas delas forçadas a se casarem muito jovens. A esse respeito, Pissolato (2011) diz que, ao focar no gênero, é importante atentar para a figura do casal como agentes por excelência da cooperação, da produção de

crianças e da atualização da diferença. Tomei um rumo diferente, motivada pelo percurso das relações vividas por alguns de meus anfitriões, ao observar que o casal, como via da produção da pessoa, se convertia em predação quase constante da diferença. Os homens amansam filhas de suas mulheres, relacionam-se com as irmãs de suas mulheres; por isso não me parecem investir somente na produção cooperativa do casal e das crianças, por mais que os dados de minha pesquisa não devam ser generalizados. Entretanto, realçar a problemática do conflito é “jaguarificar” os Mbyá como sedutores dos Juruá. A direção que trilhei foi condizente com o que minha etnografia mostrou, considerando os lugares catalisadores de emergências de conflitos que ocupei ao longo dos últimos anos.

A correlação entre ato sexual e ato de comer se estende ao “amansar” das meninas, que, uma vez menstruadas, são cozidas e devêm prontas para a predação dos homens. O sangue, por possuir vínculo somático com a alma telúrica, é agente da transformação e é despotencializado com o fogo. A menina, após o resguardo (*jekoaku*, estado quente), é cozinhada assim como a carne de caça, que também precisa ter suas potências (*tapichuá*) neutralizadas. Entre corpo e alma, dicotomia complicada de ser encarada, o que paira no “entre” é o *-jepotá*. A instabilidade está nesse duplo imbricado, e a transformação é o elemento à espreita. O *-jepotá* é um estado intensivo, latente. O violento, o que é conflitivo está sempre oculto. Se o fundo humano é o animal, o do animal é o humano, conforme observamos na relação de sedução sexual que desencadeia a transformação em *-jepotá*.

A menstruação corresponderia a uma vingança porque ela (a mulher, tia paterna do Lua) marcou o Lua ou porque o sangue menstrual é uma consequência do namoro? Ou um resultado da relação sexual incestuosa? A mulher somente menstrua se alguém abre o caminho para o sangue sair. Entre os Matis, antes do contato sexual propriamente dito, a criança é preparada: uma pessoa mais velha prepara o caminho. A menina, quando muito nova, casa com um homem adulto, com quem não terá relações sexuais prontamente. Ele irá prepará-la para que essa, mais adiante, seja considerada como pronta. São intervenções que modelam o corpo feminino. Se a menina menstrua, é porque ela namorou com alguém. Por essa razão, dizem os Mbyá, Jachy faz as meninas crescerem mais depressa que os meninos. Ele as prepara, fazendo com que o sangue menstrual encontre sua saída. O mesmo acontece entre os

Yaminawa e os Kaxinawa, segundo Els Lagrou.⁸¹ Se o homem é feito pelo homem e a mulher é feita pela mulher na Melanésia, aqui, entre os ameríndios, na maior parte das vezes, um faz o outro. O homem abre o caminho para fazer a mulher. As narrativas míticas mbyá nos levam a pensar sobre isso ao nos darem pistas sobre a origem da menstruação e da etiqueta das relações entre homens e mulheres.

Em alguns mitos amazônicos, a lua é identificada por sua irmã ou tia. Entre os Mbyá, ela é tia de Jachy: ela (a lua) fica com vergonha e parte. O *-jepotá*, que é sempre do sexo oposto, encontra seu vetor de transformação no sangue, menstrual, entre as mulheres e no de caça, entre os homens. O fato de os irmãos gêmeos criarem a irmã-balaio para dar para seu inimigo indica-nos que a primeira mulher é feita para acalmar a ira inimiga. Lembremos que essa mulher-irmã-balaio dos gêmeos Kuaray e Jachy foi oferecida em troca da paz dos irmãos.

No que concerne à relação com os mortos, a instabilidade se desloca para *ñe'ẽ* e *ãgue* passando por *ete* (corpo). Tem-se um processo que envolve o princípio vital, os mortos, a captura do corpo e, por fim, a morte. Viver é ser constantemente colocado em posição de submissão frente à morte, de risco sempre possível de se deixar capturar. Há também um “entre” no interstício do risco e da captura de fato, no qual residem os Outros. Heurich (2011, p. 119) afirma que, “dentre os seres que encarnam a jaguaridade, os mortos – *ãgue* – são aqueles que frequentemente insinuam-se durante os bailes”. Ao longo de sua reflexão, o antropólogo busca positivar comportamentos considerados antissociais, como os alavancados pela raiva (*pochy*). É nos bailes que a experiência da embriaguez pela cachaça é por ele analisada à luz das cauinagens entre outros coletivos ameríndios, nos quais a distância máxima requerida para o contato com os mortos delineia-se mínima. A medida entre o máximo e o mínimo é a flexibilidade entre a alteridade e a identidade para que a relação mantenha seu caráter vital e contínuo.

Descrevi no último capítulo o ritual funerário dedicado a uma criança e, assim, teci algumas reflexões sobre reverências ao morto e desaparecimento para que aconteça a transformação em inimigo. As relações com os mortos se

⁸¹ Essa informação me foi dada por comunicação pessoal durante a banca de qualificação de tese de doutorado, em novembro de 2011.

mostram como a propagação da produção da diferença entre mortos e vivos, na qual está inclusa a necessidade da distância sem a negação de uma relação intensa. O parente morto deve ser esquecido para que os vivos não sucumbam também à captura da morte; uma vez morto, ele não é mais parente, mas sim um inimigo. E por serem os inimigos provocativos à composição da pessoa mbyá, a não conveniência em estancar essa relação acaba por diluir os parentes próximos em Outros, que assumem a categoria de mortos distantes.

Há uma certa equivalência entre os mortos Outros e Outros juruá: ambos são capturadores por excelência de *ñe'ẽ*. Investe-se nessas relações porque são impossíveis de serem negadas, mas nem de longe convém se aproximar de tais Outros. Assim como o que acontece no que diz respeito à relação com os mortos, na qual o xamã adquire importância na mediação com as divindades e, por consequência, na potencialização da distância de inimigos, a relação com os Juruá demanda também um mediador, alguém fortalecido para tal.

No que concerne aos *já* (donos), que, assim como os mortos e os Juruá não são afins, mas inimigos em toda a sua potência, tem-se um aspecto de pessoa/sujeito da rede de relações sociocosmológicas mbyá. Se tudo tem seu dono, sua “alma”, o dono tem função de eu. O *já* só se torna dono diante de Outro, mas jamais diante daquilo do qual é intitulado dono; é, portanto, um mediador do modo relacional da predação. Da mesma forma que é possível correlacionar os mortos aos Juruá por sua outridade inimiga, os *já* ressoam equivalentes aos Juruá na lógica da mediação mbyá. Para capturar potências bem-vindas para pessoas ou coletivos, é preciso primeiro preda donos (*já*) e aliados brancos. Somente assim é possível alcançar a potência pretendida.

Tais potências guardadas por *já* e aliados juruá são equivalentes porque imprescindíveis à existência: animais que se tornam alimentos e alianças que possibilitam permanecer em seus territórios advêm como potências vitais através de relações mediadas. As aberturas ao “sistema do Juruá” se mostram descontínuas desde um mesmo prisma relacional, contando em sua dinâmica reagente com a configuração de fronteiras estatais e o acesso a direitos tornados legítimos no pós-Constituição Federal de 1988. Os movimentos de abertura e pleito de potências que somente os Juruá têm o poder de conceder aos Mbyá, por serem eles os gerentes do acesso à terra e aos benefícios homeopáticos consequentes de sua restrição, são inversamente alocados na abertura a alianças

por casamento com afins estrangeiros, como as que ocorreram com mulheres da família de Yva. Os mortos, penso eu, estão para os Juruá assim como os *já* estão para os afins próximos. Enquanto os dois primeiros devem ser o ponto distante do laço relacional, os dois últimos são as presas vitais para a constituição primeira de si. Entretanto, esses dois extremos contam com mediadores que, potentes na negociação, alimentam a cadeia de relações infindáveis.

Referências bibliográficas

ALBERT, Bruce. *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne)*. Thèse de Doctorat, Paris, Université de Paris-X (Nanterre), 1985.

ALMEIDA, Ruben Thomás. *Relatório sobre a situação dos Guarani-Mbyá do Rio Grande do Sul: a questão das terras*. Fundação Nacional do Índio (FUNAI), 1985.

ARNT, Mônica. *Mediações musicais e direitos autorais entre grupos mbyá-guarani no Rio Grande do Sul*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.

ASSIS, Valéria. *Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006.

BARCELLOS, Arthur. *O compasso e a cruz*. Cartografia Jesuítica da América Colonial. (CD-ROM), 2006.

BARROS, Valéria. *Da casa de rezas à congregação cristã no Brasil: o pentecostalismo guarani na terra indígena Laranjinha/PR*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2003.

_____. *Mito e Histórias nas narrativas dos Guaranis da bacia do Paranapanema*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.

BELAUNDE, Luisa. *El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales-UNMSM, 2005.

_____. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 49 (1), p. 205-243, 2006.

BETHELL, Leslie (org). *História da América Latina*, v. 1. São Paulo: Edusp, 1999.

BONAMIGO, Zélia. *A economia dos Mbyá-Guaranis: trocas entre homens e entre deuses e homens na Ilha da Cotinga em Paranaguá – PR*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, 2006.

BONILLA, Oiara. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari. *Mana*, 11(1), p. 41-66, 2005.

_____. *Des proies si désirables*. Soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne. Thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Paris, 2007.

BROCHADO, José P. *An ecological model of the spread of pottery and agriculture into Eastern South America*. Tese de Doutorado, University of Illinois, 1984.

CADOGAN, León. El culto del árbol y a los animales sagrados en el folklore y las tradiciones Guaraníes. *América Indígena*, v. 10, n. 4, p. 327-333, 1950.

_____. La encarnación y la concepción; la muerte y la resurrección en la poesía sagrada 'esotérica' de los Juguaka-va Tendondé Porã-gue (Mbyá-Guarani) del Guaira, Paraguay. *Revista do Museu Paulista*, n. 4, p. 233-246, 1950a.

_____. El urutaú en la prehistoria guaraní. *El Surco*, suplemento especial dedicado al Centro de Estudios Antropológicos del Paraguay, 1950b.

_____. El culto del árbol y a los animales sagrados en el folklore y las tradiciones Guaraníes. *América Indígena*, n. 10, v. 4, p. 327-333, 1950c.

_____. El concepto Guaraní de 'Alma': su interpretación semántica. *Folia Linguistica Americana*, n. 1, v. 1, p. 1-4, 1952.

_____. Aves y almas de difuntos en la mitología guaraní y guajakí. *Anthropos*, v. 50, 1955.

_____. *Ayvu Rapta*: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1997.

_____. Especulaciones en torno al *Bai ete ri va Guayakí*. *América Indígena*, v. XXV, n. 3, p. 303-319, 1965.

_____. *Ywyra Ñe'ery*: fluye del árbol la palabra. Sugestiones para el estudio de la cultura guaraní. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de La Asunción, 1971.

CANABRAVA, Alice. *O comércio português no Rio da Prata (1580-1640)*. São Paulo: USP, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1944.

CAPRANZANO, Vincent. Réflexions sur une anthropologie des émotions. *Terrain*, n. 22, p. 109-117, 1994.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os mortos e os outros*: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Hucitec, 1978.

_____. *Legislação indigenista do século XIX*. São Paulo: EDUSP e Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1993.

CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbyá Guarani*. Tese de Doutorado. Programa de Estudos de Pós-Graduação em Ciências Sociais, São Paulo, 2001.

CLASTRES, Hélène. Rites funéraires guayakí. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 57, p. 63-72, 1968.

_____. Les beaux-frères ennemis: à propos du cannibalisme Tupinamba. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*: Paris, Gallimard, n. 6, p. 71-82, 1972.

_____. Un modèle d'inscription territoriale. Les Indiens forestiers de l'Amérique du sud. In: DETIENNE Marcel (Ed.). *Tracés de Fondation*. Louvain: Peeters, 1990.

_____. *A Terra Sem Mal*. Corumbiara, Roraima: Tapé, 1978.

CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas, SP: Papirus, 1990.

_____. *Crônica dos índios Guayaki*. O que sabem os Aché caçadores nômades do Paraguai. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

_____. *A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify Portátil, 2012.

COSTA, Ana C. *Há erami rãema jaiko: vamos levando a vida desse jeito...* Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011.

DALLANHOL, Kátia. *Jeroky e Jerojy: por uma antropologia da música entre os Mbyá-Guarani do Morro dos Cavalos*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2002.

DE LÉRY, Jean. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. Paris: Alphonse Lemerre, 1880.

DE ROSE, Isabel S. *Tata Ndereko – Fogo Sagrado: encontro entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2010.

DESCOLA, Philippe. As duas naturezas de Lévi-Strauss. In: *Revista de Sociologia e Antropologia*. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – v. 1, n.2, p. 35-51, 2011.

_____. *As lanças do crepúsculo*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

_____. Genealogia de objetos e antropologia da objetivação. *Horizontes Antropológicos*, v. 8, n. 18, p. 93-112, Porto Alegre, 2002.

_____. Les affinités sélectives: alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro. *L'Homme*, v. 33, n. 126-128. Avril-Décembre, 1993.

DOOLEY, Robert A. *Vocabulário do Guarani*. Brasília: Summer Institut of Linguistics, 1982.

EBLING, Paula E. *Levantamento de dados sócio-econômicos e culturais em dois grupos Guarani que habitam fora de áreas indígenas sob jurisdição da 13ª Delegacia Regional/FUNAI, 1981*. Brasília: Fundação Nacional do Índio (FUNAI), 1981.

FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, n. 14, v. 2, p. 329-366, 2008.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard, 1977.

FIGUEIREDO, Marina Vanzolini. *A flecha do ciúme*. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. Tese de doutorado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

GALLOIS, Dominique. Arte iconográfica Waiãpi. In: VIDAL, Lux (org.). *Grafismo indígena*. São Paulo: Studio Nobel/Edusp/Fapesp, 1992.

GANZ, Valdirene. *Os Mbyá e a natureza: um ensaio bibliográfico*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, 2003.

GARLET, Ivori José. *Mobilidade Mbyá: História e Significação*. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, 1997.

GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973.

GOBBI, Flávio. *Entre parentes, lugares e outros: traços na sociocosmologia guarani no Sul*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008.

GONÇALVES, Marcelo. *Ethos e movimento: um estudo sobre mobilidade e organização social Mbyá-Guarani no litoral sul do Brasil*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, 2011.

GONÇALVES, Marco A. *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica*. Etnografia Pirahã. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

GUASH, Antonio. *Dicionário básico*. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos, 2010.

GUASH, Antonio; ORTIZ, Diego. *Dicionario Castellano-Guarani, Guarani-Castellano*. Sintáctico-Fraseológico-Ideológico. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos, 2008.

GUIMARÃES DE SÁ, S. *Relatório final*. Portaria FUNAI Pres/1342-2006. Brasília: Fundação Nacional do Índio, 2006.

GUZMÁN, Ruy. *Historia Argentina: del descubrimiento, población y conquista de las provincias del Río de la Plata*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional Argentina, 1914.

HEURICH, Guilherme. *Outras alegrias: parentesco e festas Mbyá*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Povos indígenas no Brasil: Guarani*. 2016. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-mbya>. Acesso em: 13 fev. 2018.

KESINGER, Kenneth. *How Real People Ought to Live: the Cashinahua of Eastern Peru*. New York, Prospect Heights: Waveland Press, 1995.

LADEIRA, Maria Inês. *Notas etnográficas sobre o uso dos adornos corporais Guarani Mbyá na infância*. Porto Alegre: VII Reunião de Antropologia do Mercosul, 2007.

LAGROU, Els. *Caminhos, duplos e corpos*. Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 1998.

_____. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawá, Acre)*. Rio de Janeiro: TopBooks, 2007.

LARRICQ, Marcelo. *Ipytuma: construcción de la persona entre los Mbyá Guarani*. Misiones: Editorial Universitaria, 1993.

LATOUR, Bruno. How to Talk About the Body? The Normative Dimension of Science Studies. *Body & Society*, v. 10, n. 2-3, p. 205-229, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. The Social Use of Kinship Terms Among Brazilian Indians. *American Anthropologist*, n. 45, p. 398-409, 1943.

_____. *L'origine des manières de table*. Paris: Ed. Plon, 1968.

_____. *L'Homme nu*. Paris: Ed. Plon, 1971.

_____. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 1978.

_____. *Histoire de Lynx*. Éditions Plon: Paris, 1992.

_____. Postface. *L'Homme*, n. 154-155, p. 713-720, 2000.

LUTZ, Catherine A.; ABDU-LUGHOD, Lila. *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

LUTZ, Catherine A.; WHITE, Geoffrey. The Anthropology of Emotions. *Annual Review of Anthropology*, n. 15, p. 405-436, 1986.

MACEDO, Valéria. *Nexos da diferença*. Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar. Tese de Doutorado. Universidade Federal do São Paulo, 2010.

MAGNOLI, Demétrio; OLIVEIRA, Giovana; MENEGOTTO, Ricardo. *Cenário gaúcho*. Representações históricas e geográficas. São Paulo: Moderna, 2001.

MARTINS, Moreno. *Ywyrã'idja*: do Xamanismo às relações de contato. Auxiliares xamânicos e assessores políticos entre os Guarani do Morro dos Cavalos (SC). Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2007.

MCCALLUM, Cecilia. *Gender and Sociability in Amazonia: How Real People are Made*. Oxford: Berg, 2001.

MELIÀ, Bartomeu; SAUL, Marcos Vinícius e MURARO, Valmir. *O Guarani*: uma bibliografia etnológica. Santo Ângelo: Fundação Missioneira de Ensino Superior, 1987.

MELLO, Flávia. *"Aetcha nhanderukuery karai retarã"*: entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.

MELO, Clarissa. *Corpos que falam em silêncio: escola, corpo e tempo entre os Guarani*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2008.

MÉTRAUX, Alfred. Les Migrations Historiques des Tupi-Guarani. *Journal de la Société des Américanistes* n. 19, p. 1-45, 1927.

MONTARDO, Deise. *Através do “Mbaraka”*: música e xamanismo guarani. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, 2002.

MONTOYA, Antonio. *Tesoro de la lengua Guaraní*. Arte vocabulario Tesoro y Catecismo de la lengua guaraní. Assunción: Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guash (CEPAG). t. I, II e IV, 1639.

MORAES, Carlos E. *A refiguração da Tava Miri*: São Miguel na memória coletiva dos Mbyá-Guarani (Missões/RS/Brasil). Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.

NIMUENDAJÚ, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec – Edusp, 1987.

_____. *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú*. IBGE/Fundação Nacional Pró-Mémoria. Rio de Janeiro, 1981.

NOELLI, Francisco. A ocupação humana na região sul do Brasil: arqueologia, debates e perspectivas 1872 – 2000. *Revista USP*, v. 2, n. 44, p. 218-269, 2000.

OLIVEIRA, Diogo. *Arandu Nhembo’ea*: Cosmologia, Subsistência e Xamanismo entre os Guarani-Chiripá no litoral de Santa Catarina. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.

_____. *Arandu Nhembo’ea*: a noção de conhecimento e a circulação de saberes entre os Guarani em Santa Catarina. *28ª Reunião Brasileira de Antropologia*, São Paulo, 2012.

OLIVEIRA, Melissa. *Kyrynguê o kuery guarani: infância, educação e religião entre os guarani de M'Biguaçu, SC*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2004.

OVERING, Joanna. Amazonian Anthropology. *Journal of Latin American Studies*, v. 13, n. 1, 1981.

PIRES, Daniele. *Alegorias etnográficas do mbyá rekó em cenários interétnicos no Rio Grande do Sul (2003-2007): discurso prático e holismo mbyá frente as políticas públicas diferenciadas*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2007.

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbyá (guarani)*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

_____. Gênero, casamento e trocas com brancos. 27^a *Reunião Brasileira de Antropologia* (RBA), Belém do Pará, Pará, 2011.

PRADELLA, Luiz Guastavo. *Entre os seus e os outros: horizonte, mobilidade e cosmopolítica guarani*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009.

PRADO, Fabrício. *Colônia do Sacramento: o extremo sul da América portuguesa no século XVIII*. Porto Alegre: F.P.P, 2002.

PRATES, Maria Paula. *Dualidade, pessoa e transformação: relações sociocosmológicas mbyá-guarani no contexto de três aldeias no RS*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009.

PRATES, Maria Paula; PEREIRA, César. Nas margens da estrada e da história jurua: um ensaio sobre as ocupações mbyá na região hidrográfica do Guaíba (Estado do Rio Grande do Sul). *Espaço Ameríndio*, v. 6, n. 2, 2012.

PORTO, Aurélio. *História das Missões Orientais do Uruguai*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1943.

QUEZADA, Sergio *A terra de Nhanderu: organização sociopolítica e processos de ocupação territorial dos Mbyá-Guarani em Santa Catarina, Brasil*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2007.

ROSALDO, Michelle. *Knowlege and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

RUSSELL-WOOD, Anthony Jr. *Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)*. Lisboa: DIFEL, 1998.

SAGUIER, Rubén. *Literatura guarani del Paraguay: compilación, prólogo, estudios introductorios, notas y cronologias*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980.

SAINT-HILAIRE, Auguste. *Viagem ao Rio Grande do Sul (1820-1821)*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1999.

SEEGER, Anthony. O significado dos ornamentos corporais. In: _____. *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro, Campus, 1980.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1987.

SHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Edusp, 1962.

SILVA, Evaldo M. *Folhas ao vento: a micromobilidade de grupos guarani (Mbya e Nhandéva)*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

SILVEIRA, Nádia H. *Imagens da abundância e escassez: comida guarani e transformações na contemporaneidade*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.

SOARES, Mariana. *Caminhos para viver o Mbya Reko: estudo antropológico do contato interétnico e de políticas públicas de etnodesenvolvimento a partir de pesquisa etnográfica junto a coletivos Guarani no Rio Grande do Sul*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Porto Alegre: L&PM, 2008.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

SURRALLÉS, Alexandre. Des états d'âme aux états de fait. La perception entre le corps et les affects. In: HERITIER, F.; XANTHAKOU, M. (Dir.). *Corps et affects*. Paris: Odile Jacob, 2004.

_____. *Au cœur du sens: perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 2003.

_____. Peut-on étudier l'émotion des autres? In: JOURNET, Nicolas (ed.). *La culture: de l'universel au particulier*. Auxerre: Editions Sciences humaines, 2002.

SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, 2005.

TAYLOR, Anne-Christine. Le sexe de la proie: représentations jivaro du lien de parenté. *L'Homme*, n. 154-155, p. 309-334, 2000.

_____. The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. 2, 1996.

TEMPASS, Martín. “*Quanto mais doce, melhor*”: um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade mbyá-guarani. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.

_____. *Orerémbiú*: a relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a cosmologia mbyá-guarani. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005.

TESCHAUER, Carlos. *História do Rio Grande do Sul dos dois primeiros séculos*. Porto Alegre: Selbach, v. 3, 1922.

VASCONCELOS, Viviane. *Tramando redes*: parentesco e circulação de crianças Guarani no Litoral de Santa Catarina. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.

VILAÇA, Aparecida. O canibalismo funerário Pakaa-Nova. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CUNHA, Manuela Carneiro da; DREYFUS, Simone (org.). *Amazônia – Etnologia e História Indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP: FAPESP, 1993.

_____. Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 11, n. 3, p.445-464, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Do mito grego ao mito ameríndio: uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros de Castro. In: *Revista de Sociologia e Antropologia*, v. 1, n. 2, p. 10-33, 2011.

_____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

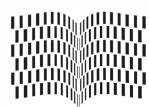
_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

_____. La puissance et l'acte. La parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud. *L'Homme*, v. 33, n. 126-128, p. 141-170, 1993.

_____. Nimuendaju e os Guarani. In: NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1987.

_____. *Araweté: os deuses canibais*. São Paulo: Zahar/ANPOCS, 1986a.

_____. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Anuário Antropológico*, v. 85, p. 191-208, 1986b.



Editora da
UFCSPA